

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología V

(Teoría Sociológica)



TESIS DOCTORAL

**Cuando la utopía era ahora: una teorización sociológica holística sobre
la autogestión libertaria**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Rui Manuel Gracio das Neves

Director

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEORÍA SOCIOLÓGICA – SOCIOLOGÍA V



**"CUANDO LA UTOPIA ERA AHORA.
UNA TEORIZACIÓN SOCIOLÓGICA HOLÍSTICA SOBRE
LA AUTOGESTIÓN LIBERTARIA"**

[MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORADO]

AUTOR: RUI MANUEL GRÁCIO DAS NEVES

DIRECCIÓN: MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA

MADRID, 2015

“No hay principio, descubrimiento,
ni pensamiento generoso que,
a su entrada en el mundo,
no haya encontrado
una barrera formidable
de opiniones adquiridas,
como una conjura
de todos los antiguos prejuicios.
Prescripciones contra la razón,
prescripciones contra los hechos,
prescripciones contra toda verdad
antes desconocida,
éste es el sumario
de la filosofía del *statu quo*
y el símbolo de los conservadores
de todos los tiempos”
PIERRE-J. PROUDHON (2002: 93).

ÍNDICE

1. PRÓLOGO (AGRADECIMIENTOS).....	4
2. INTRODUCCIÓN.....	7
3. CUESTIONES METODOLÓGICAS, EPISTEMOLÓGICAS Y HERMENÉUTICAS.....	18
4. LA LITERATURA UTÓPICA O DE INTERVENCIÓN SOCIAL.....	100
5. LA PRÁCTICA (1). UN ESTUDIO DE CASO: EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA EXPERIENCIA AUTOGESTIONARIA LIBERTARIA ESPAÑOLA.....	160
6. LA PRÁCTICA (2). UN ESTUDIO DE CASO: LAS COLECTIVIDADES LIBERTARIAS DURANTE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA.....	222
7. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA AUTOGESTIÓN.....	291
8. UNA TEORIZACIÓN SOCIAL HOLÍSTICA DE LA AUTOGESTIÓN LIBERTARIA. UNA CONTRIBUCIÓN SOCIOLÓGICA.....	386
9. RESUMEN Y CONCLUSIONES.....	490
10. EPÍLOGO.....	511
11. ABSTRACT OF THE DOCTORAL THESIS.....	514
12. BIBLIOGRAFÍA.....	530
13. ANEXO.....	548

“(...) la libertad es un derecho absoluto,
 porque es al hombre,
 como la impenetrabilidad a la materia,
 una condición *sine qua non* de su existencia;
 la igualdad es un derecho absoluto,
 porque sin igualdad, no hay sociedad;
 la seguridad personal es un derecho absoluto,
 porque, a juicio de todo hombre,
 su libertad y su existencia son tan preciosas
 como las de cualquier otro:
 estos tres derechos son absolutos (...)”.
 P-J. PROUDHON (2002: 59).

1. PRÓLOGO

Es innegable la atracción intelectual que el Anarquismo ha ejercido siempre entre quienes se interesaban por la “cuestión social” de una manera *radical*. Lleno de frescura, de creatividad, de capacidad utópica, para un@s, era, al mismo tiempo, para otr@s, un símbolo (infelizmente) viviente de la “etapa infantil de la izquierda”, una *enfermedad* del pensamiento-praxis que se dejaba arrastrar más bien por la (irrealista y “utópica”) *lógica del deseo* (o *principio del placer*) que por la *lógica de la realidad* (o *principio de la realidad*, por emplear las conocidas expresiones freudianas). Y todavía, para otr@s más, es una prueba palpable de cuán *perversa* puede históricamente llegar a ser la *utopía*.

Como podemos ver, pues, son muy encontradas las perspectivas que lo abordan. Sin dejar de ser críticos, porque esas perspectivas esconden también determinados intereses, conscientes o inconscientes.

Y si además juntamos a esto la pluralidad interna de formulaciones que el Anarquismo alcanzó (y alcanza), la contradicción de opiniones y axiologías se hará más palpable, si cabe: o bien se le podrá llegar a considerar como un pensamiento falto de rigor lógico y de coherencia de por sí, o, por el contrario, precisamente como una expresión de una enorme riqueza de posibilidades y formas.

Teniendo en cuenta esto, lo que pretendemos en este trabajo es, sencillamente, investigar si el anarquismo, como tal, posee una *propuesta positiva* para la organización de la sociedad. Y, si la tiene, *cuál es*. Se trataría de descubrirla y describirla. Ver su grado de coherencia, articulación con la realidad social que dice subvertir y el agotamiento o no de cara al mundo actual. Esto último sólo lo barruntamos.

La crítica al anarquismo se basa, en gran parte, en sostener que este no es sino un pensamiento-praxis “quimérico”, meramente *negativo* de la realidad social, que no tiene nada de positivo que aportar al desarrollo socio-histórico de la Humanidad. En el mejor de los casos, valdría de *correctivo utópico crítico-negativo* de las diversas prácticas transformadoras sociales, identificadas como aportes de la izquierda. En esta visión la propuesta teórica anarquista sería la típica de un pensamiento nihilista.

Nos cabe a nosotros investigar y juzgar si esto es realmente así. Y de ahí el sentido de esta tesis doctoral.

Igualmente, en el camino de esta investigación, iremos encontrando otras temáticas paralelas y *excursos* interesantes sobre reflexiones conectadas con la temática central, pero creemos que está claramente expuesto nuestro objetivo primordial.

Evidentemente, una labor así no la hemos podido llevar a cabo solos. Por eso, queremos agradecer aquí, especialmente, a las siguientes personas:

+ Al Dr. Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, mi director de tesis, con el cual hemos trabajado intensamente en todo este proceso de investigación, con un sentido exigente y crítico.

+ A Rosalina dos Santos Grácio, por su apoyo moral y económico a la financiación del proyecto.

+ A los PP. Dominicos del St. Dominic’s Ashram (Nagpur, India), El Olivar (Madrid) y São Domingos (Lisboa), por los aportes logísticos y económicos al proceso de investigación.

+ Al profesor Carlos Ramos, director de la *Fundación Salvador Seguí*, de la CGT de Madrid, por todo el aporte de sus conocimientos históricos y sociológicos del tema, así como sus sugerencias bibliográficas al respecto.

+ A José Ramón Montes, por su continuo apoyo logístico y, sobre todo, por nuestros frecuentes debates sobre el franquismo y la Guerra Civil española.

+ A Nicasio Terrón y Emilio Arranz, por sus apoyos "administrativos" y humanos, y también a Carmen García Castillo y Federico Fernández-Bobadilla, por su apoyo logístico.

+ Al Dr. Alejandro Díez Torre, por nuestras charlas y el apoyo académico.

+ A Julián Zúñiga, César Hernández Pérez, Luismi (Luis Miguel Redondo), por sus aportes bibliográficos y sugerencias críticas.

+ A Patricia Lamb, por su amable revisión del *Abstract* de la tesis, originalmente escrito por nuestra parte en inglés.

+ A los compañeros y compañeras de la C.G.T., por su apoyo sindical y reflexión sobre el anarquismo histórico, tanto del pasado como actual.

+ Y a mucha gente más (como, por ejemplo, a Josefa Pérez Grueso, que, sin conocernos, nos donó una buena cantidad de material sobre la autogestión) que nos ha acompañado a lo largo de estos años de discusión y escritura del texto.

Pero, ciertamente, somos nosotros mismos los únicos responsables por los errores cometidos a lo largo de la investigación.

Esperamos que pueda resultar de calidad, que tenga aportes científica y críticamente sustentados, y que pueda contribuir originalmente para el debate de estas cuestiones, tan importantes en el pasado como en el presente de nuestras realidades sociales. Nos queda la satisfacción de ver cómo estas cuestiones son nuevamente revisitadas, reconsideradas y reconfiguradas en el actual momento político del país.

“El socialismo será libre
o no será”
RUDOLF ROCKER¹.

2. INTRODUCCIÓN

2.1. No es ninguna novedad decir hoy que nuestras democracias están en crisis. En crisis radical (= de raíz).

Personalmente, hemos tenido la oportunidad de vivir durante varios años en distintos países, tanto de Europa como de América Latina y Asia, todos ellos considerados como formando parte de los parámetros propios de las denominadas “democracias formales”, es decir, países que cumplen los *requisitos* universalmente reconocidos como “democráticos”.

Por eso, nos hemos atrevido a hacer críticamente esa aseveración sociológica de carácter tan universal, la del agotamiento de las formas democráticas *formales representativas*, conscientes de que esto es compartido actualmente por mucha gente en nuestro planeta, de manera explícita o, la mayoría de las veces, de manera implícita.

Para ello, podemos empezar señalando algunos de los *requisitos formales democráticos*, sin pretender por el momento, ser exhaustivos ni profundizar mucho en ellos:

- (1) Una *Constitución fundamental*, universalmente aceptada, aunque a veces se trate más bien de *mínimos consensuados* por los diversos actores políticos que la redactaron (pactos).
- (2) Separación, autonomía e independencia de los diferentes poderes del Estado: *Legislativo, Ejecutivo y Judicial*.
- (3) Un *sistema electivo democrático*, con unos plazos prefijados claramente, según unas reglas de funcionamiento democrático, tanto en lo que respecta al Legislativo como al

¹Citado por Noam Chomski, en el ‘Prólogo a la Primera Edición Inglesa’, en Daniel Guérin (2004: 21).

Ejecutivo (el sistema Judicial suele tener otros mecanismos de funcionamiento, también prefijados).

- (4) Una *Asamblea o Parlamento*, espacio político institucional donde son discutidos los problemas nacionales, así como elaboradas y votadas las diversas leyes.
- (5) Unos *actores políticos*, los *partidos políticos*, que representan, al menos nominalmente, los intereses de l@s ciudadan@s.
- (6) Un principio universalmente reconocido: *la mayoría gobierna* (aunque puedan ser diversos los mecanismos para establecerla dentro del marco democrático, pero siempre de una manera electiva). Las minorías tienen su espacio de representatividad asegurada.
- (7) La forma de autoridad del sistema democrático es la *autoridad formal-legal*, como muy bien vio el sociólogo Max Weber. Todo se subordina a este marco impersonal legal.

Los anteriores son sólo algunos de los *ítems standard*, reconocidos como típicos de una democracia formal y representativa, considerados de manera genérica, como dijimos, y sin mayor profundización.

Podríamos señalar también, de momento, *tres principios generales* de gran importancia para el juego democrático: (1) la *separación de poderes* (y su *supuesta* mutua vigilancia y control), (2) un marco jurídico *neutral* para las diversas fuerzas políticas en juego, y (3) su carácter *representativo* formal (es decir, las diversas fuerzas, institutos o partidos políticos defienden los intereses de las y los ciudadanos votantes).

Hasta aquí, pues, esta sencilla descripción de una práctica considerada normalmente como *democrática*.

2.2. Y, sin embargo, la impresión general de la ciudadanía universal es que, pese al aparente rigor de los mecanismos de democracia formal utilizados, sus voces no son realmente respetadas, ni sus demandas mucho menos llevadas a ejecución por los políticos. Es una impresión bastante generalizada y de hondo contenido crítico. Y este

escepticismo democrático avanza y se profundiza cada vez más, manifestado muchas veces en los altos y significativos porcentajes de abstención. Es la impresión generalizada de que “la política la hacen ellos” (sobreentiéndase, la clase política) y que los derechos (al trabajo, a la igualdad de oportunidades, a la igualdad entre todos y todas) se quedan solo en los ámbitos nominales y formales. Es decir, que la formulación jurídica democrática se mantiene en un contexto donde se estrechan los derechos al trabajo, a la vivienda, a la salud, y donde crecen los espacios de manipulación de conciencia a través de los medios llamados de comunicación social. “Democracia formal” y “democracia real” parecen estar cada vez más y más separadas por un foso abismal.

Uno de los casos más paradigmáticos de esto es *la crisis de los partidos políticos*. No se trata solo del problema de que puedan ser acusados de corrupción económica o tráfico de influencias, ni que se les acuse también de autoritarismo, clientelismo, caudillismo y esquemas de poder verticalistas, precisamente poco democráticos y transparentes en su gestionar.

En nuestra opinión, la cuestión es más honda. Lo que está en crisis es precisamente su carácter *representativo*. Es decir, ¿a quién o a quiénes representan *realmente* los actores políticos (partidos políticos)? ¿Qué intereses *realmente* defienden? ¿Se sienten realmente *representad@s* los representad@s, valga la tautología?

2.3. Entramos de esta manera en un aspecto clave de nuestra discusión sobre el tema de la Democracia. Lo enunciamos así: ¿Es posible separar la *formalidad* de la Democracia de su *materialidad*?

Por ‘democracia formal’ entendemos los mecanismos metodológicos de ejecución de la democracia como práctica política y que atrás enumeramos (solamente algunos aspectos, pero centrales). Por ‘democracia material’ entendemos los contenidos de dicha práctica política.

‘Contenidos’ de dicha democracia material son, por ejemplo, la satisfacción de las necesidades de participación política, así como la satisfacción fundamental de las necesidades de producción y

reproducción material de la vida (tomando aquí prestada la expresión del profesor Franz Hinkelammert²).

Una democracia formal, sin contenidos materiales, se queda en puro papel y es sentida como algo vacío y carente de significado por los actores sociales y por la ciudadanía en general.

Nos parece entonces que esta podría ser la mejor manera de definir técnicamente el conflicto hoy de la democracia: *La contradicción que se plantea entre las propuestas formales de la democracia y sus realizaciones materiales concretas*. La ciudadanía siente esta contradicción cada vez más fuerte e irresoluble. Especialmente, lo sienten las 'víctimas' de dicho conflicto.

2.4. Si esto es así, podemos preguntarnos de manera *radical* si la *democracia* como tal ha llegado a su final como *pensamiento político universalmente reconocido*. El aumento del *escepticismo* de la ciudadanía vacía, por dentro, la práctica política democrática³.

Una posibilidad sería afirmar que el planteamiento democrático, parafraseando a Mr. Winston Churchill, es el menos malo de los sistemas conocidos. Pero en este caso podemos preguntarnos si estamos condenados a una *mediocridad* de práctica política, por no decir algo peor (véase el caso de la *corrupción pluriforme y omnipresente*).

Otra posibilidad sería buscar modelos alternativos, también democráticos, a las democracias formales, liberales, parlamentarias. Aunque este planteamiento político fuera solo *utópico* (en el sentido de algo inalcanzable), aun así sería importante por varias razones:

- (1) Nos mostraría los *límites* de las democracias formales.

² He aquí algunas de las obras recientes más importantes del profesor Franz Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo* (1990), *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1991), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1991), *El mapa del emperador* (1996), *El grito del sujeto* (1998), *Ensayos* (1999). Otras obras importantes anteriores suyas fueron: *Las armas ideológicas de la muerte* (1981), *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, y, conjuntamente con Hugo Assmann, *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (1989).

³ La reciente obra literaria del premio Nobel portugués José Saramago, *Ensaio sobre a Lucidez* (2004), trata, con mucho humor irónico, del tema del vaciamiento de la democracia formal.

- (2) Refrescaría la *imaginación alternativa* política, impulsándonos a descubrir nuevas formas, que posiblemente serían utilizadas en un futuro (incluso, algunas de ellas conviven ya con las formas democráticas formales).
- (3) Permitiría elaborar *nuevas síntesis* de pensamiento político, contribuyendo así a una humanidad más feliz (comoquiera que esto se entienda), auto-realizada y solidaria.

Pero evidentemente, debemos ser conscientes de que no hay ningún modelo político perfecto y que su mejor desarrollo dependerá siempre de la voluntad y sabiduría política de la ciudadanía en cuanto tal, en su *praxis cotidiana*.

2.5. Y es aquí donde podría entrar, como primera aproximación, el posible interés de nuestra investigación: Intentar descubrir en nuestro pasado histórico otros modelos *alternativos* a la democracia formal e intentar igualmente entender su lógica y su epistemología. Esos otros modelos alternativos tuvieron también su *performance* histórico, que hay que analizar y comprender, ya que constituyen su *contexto socio-histórico de referencia*. En todo caso, se trataría de ver si aportan algo de fundamental al debate actual sobre la construcción de *alternativas* a la democracia formal.

Uno de esos planteamientos, que podría ser clasificado como *radical*, por situarse en la *izquierda* del pensamiento político tradicional y partir de las y los trabajadores como agentes de la transformación política, sería el Anarquismo. Pero como el Anarquismo es muy amplio y variado (más bien tendríamos que hablar en rigor de 'anarquismos'), deberíamos preferir, intentando ser más rigurosamente analíticos, escoger un punto central de su filosofía práctica de acción política: *la autogestión social o integral*.

En otras palabras, estamos convencidos que en esta categoría analítica del Anarquismo, descrito como 'autogestión social o integral' estaría compendiado todo lo mejor que ese planteamiento político puede ofrecer a la Humanidad y al debate político actual.

Debería quedar claro entonces que aquí se trata de una *investigación*, por lo que deberíamos analizar críticamente los pros y contras de este planteamiento, tanto a nivel teórico como práctico. Por eso, no deberíamos ni querríamos formular aquí ninguna propuesta de acción

política concreta inmediata siguiendo el modelo del llamado “socialismo libertario”.

Más bien nos situaríamos en un estadio previo: El estudio *epistemológico* e *histórico* de sus contribuciones al pensamiento democrático de todos los tiempos, partiendo siempre de la categoría que hemos escogido (y que posteriormente tendremos que justificar): la de la ‘autogestión social o integral’.

Y esto porque, en realidad, es a veces epistemológicamente mucho más importante plantear buenas preguntas que hagan pensar y motivar posteriores investigaciones que el encontrar “respuestas” supuestamente definitivas, que siempre resultan después provisionales.

2.6. Sin embargo, más que esta primera aproximación a lo que podríamos denominar el estudio de la *democracia directa*, debemos *radicalizar* (=ir a la raíz de) este planteamiento político para nuestra investigación, es decir, debemos ir *a las raíces mismas* de la propuesta de la democracia directa, es decir, a sus mismos fundamentos.

Consecuentemente, lo central de nuestra investigación se referirá entonces, no tanto a un estudio sobre los límites de la democracia representativa, y los aportes de una democracia directa por parte de los Anarquismos (tema de *sociología política*), sino más bien al estudio de lo que *subyace* al planteamiento de este problema, o sea, caminar hacia un planteamiento verdaderamente de fondo (al menos, ese es nuestro intento), formulado de la siguiente manera: *Investigar qué modelo social propone realmente el Anarquismo* (tema que podría integrarse más bien dentro del área sociológica de *Estructura Social*).

En otras palabras, solo estudiando el modelo de sociedad que proponen los Anarquismos, sería posible entender su verdadera propuesta política. Este será, en definitiva, la temática de nuestra investigación.

Como hemos dicho anteriormente, en este estudio del modelo (o modelos) de sociedad propuesto(s) por el Anarquismo(s), valoramos como lo más importante sus aportes sobre la *Autogestión Social o Integral*, porque, en nuestra opinión, es aquí donde está lo nuclear de la propuesta social del o de los Anarquismos. Y esto atañe muy de cerca a la *Teoría Social*.

2.7. Concluyendo: queremos estudiar aquí qué *modelo de sociedad* nos propone realmente el Anarquismo (o los Anarquismos), o cómo estaría organizada una sociedad bajo planteamientos anarquistas, sabiendo que así, en nuestra opinión, estamos yendo al fondo del problema y del debate actual de lo que sería realmente una sociedad democrática. Ese, al menos, es la concepción del socialismo libertario sobre la práctica política.

Como hemos dicho anteriormente, muchas veces el Anarquismo ha sido acusado de manera injusta de ser una concepción meramente *negativa* entre las filosofías políticas, es decir, de ser un pensamiento que mostraría únicamente los límites de otras filosofías políticas (en el ámbito de la llamada 'izquierda intelectual') y sus posibles contradicciones, pero sin nada *positivo* realmente que proponer a la ciudadanía. En esta investigación vamos a ver si esto es cierto y si hay algún aporte *positivo* y *propositivo* del Anarquismo para una sociedad más justa y liberada, tanto a nivel de la práctica como de la teoría.

Desde luego, pensamos hacer esto de una manera *crítica* y *autocrítica*, estudiando los posibles problemas que levantan ciertas afirmaciones y estudiando también el *contexto social e histórico* en que dichas formulaciones anarquistas surgieron, conscientes de que solamente así podemos entender un poco más a fondo de qué estamos hablando cuando nos referimos a una sociedad democrática. Por eso es importante un *estudio concreto de caso*.

2.8. De acuerdo con esto último, y como *adenda*, es importante encontrar algunos elementos de contraste. Los anarquismos no han surgido en abstracto, sino en concretas situaciones históricas y para intentar dar una salida a ellas. Por lo tanto, sería abstracto y vacío considerarlos meramente de un punto de vista teórico. Debemos, por eso, contrastarlos con sus prácticas históricas.

Estas han sido muchas y variadas. No es posible ni deseable abordarlas todas. Por eso, aunque puede haber algunas referencias a algunas experiencias diferentes, vamos a tomar como referencia histórica primordial la experiencia del Anarquismo durante la Revolución Española. Haremos también referencia a sus etapas anteriores, pues todo se da interconectado. Esto lo hacemos por diversas razones:

2.8.1. Es una experiencia histórica muy importante y significativa en la historia del pensamiento-praxis anarquista de todos los tiempos.

2.8.2. Es una experiencia de la que tenemos material suficiente y abundante a mano.

2.8.3. Es una experiencia histórica que poseyó interesantes aportes en el ámbito de la autogestión social e integral.

Con todo, es necesario añadir, que, aunque esto entraría en la formalidad de la *Sociología histórica*, no nos limitamos y quedamos en ella. Pretendemos, como aludíamos antes, un estudio de *Teoría Social*. Eso sí, contrastado empíricamente, en la medida en que ello sea posible, con experiencias históricas como la del Anarquismo durante la Revolución española del pasado siglo.

2.9. El problema concreto de las “encarnaciones históricas” de determinadas propuestas filosófico-políticas, con contenido de filosofía social detrás, es la dificultad empírica de la *generalización*. Este será un punto central a tratar en la parte epistemológica y metodológica de este trabajo de investigación.

Cualquier realización histórica, haya resultado exitosa o haya fracasado (en ambos casos, de manera parcial o total) siempre es una experiencia histórica limitada, contextualizada. Permitió cumplirse o no, en atención al concreto contexto socio-histórico en el que se dio. Probablemente, en otro contexto diferente, podría haber sido exitosa (parcial o totalmente) o haber fracasado (parcial o totalmente). En otras palabras, el éxito o fracaso de una determinada *ideología* (uso neutral del término) política, no va a ser jamás concluida de manera lógico-matemática, con necesidad absoluta y por lo tanto no es nunca definitivamente concluyente sobre su validez intrínseca o no.

De ahí que vuelva a intentarse una y otra vez con el propósito de perfeccionarse en síntesis cada vez más amplias y poderosas. Sin embargo, no hay *ningún juicio definitivo histórico* para ninguna de las ideologías políticas. Volverán a ser ensayadas una y otra vez por sus seguidores/as. Evidentemente, si han sido ampliamente desacreditas, va a ser difícil que sigan encontrando un número de seguidores/as que genere una *masa crítica* capaz de revertir la situación.

En otras palabras, ningún experimento histórico podrá verificar o falsar absolutamente la verdad o sinsentido de una teoría social. ¿Por qué? Porque una teoría es siempre un constructo complejo, con múltiples entradas, y ninguna experiencia, que es, por definición, limitada y contextualizada podrá servir de prueba (a favor o en contra) de una determinada teoría. Puede haber determinados condicionantes históricos que impidan la puesta en acción de una determinada teoría social. O que la favorezcan. Pero en ningún caso significan una refutación (o validación) absoluta de esa determinada teoría.

Si esto es así, ¿para qué sirven entonces las experimentaciones históricas llevadas a cabo? Sirven para que la gente viva mejor y luche por una sociedad que creen digna y justa. Pero sirven también para perfeccionar la teoría (de la praxis). Para ver sus insuficiencias internas o la mejor manera de llevar a cabo, estratégica y tácticamente, una determinada filosofía social. Porque puede ser uno el valor intrínseco de una determinada teoría social, pero su aplicabilidad es otra cosa. El valor de una teoría social es su fortaleza interior como teoría explicativa. Su aplicabilidad va a depender de otros factores empíricos e históricos, y de una determinada capacidad práctica para impulsarla.

Con todo, teoría y práctica deben ser mutuamente *dialécticas*, porque se trata de una teoría social y no de una teoría matemática. De alguna manera, una teoría social está referida a la realidad social e histórica. No puede ser independiente de esta. En esa mutua dialéctica se va perfeccionando su existencia (teórica y práctica). Pensamos que el pensamiento y praxis libertarios no escapan a esta dialéctica. Y eso es lo que intentamos realizar en este trabajo de investigación.

La teoría social libertaria no es una "teoría de alcance medio o intermedio", en la línea de la propuesta del funcionalismo estructural de Robert K. Merton (2013). (Trataremos de esta cuestión en el último capítulo de nuestra investigación). Por eso, nunca podrá ser falsada o

verificada totalmente por la realidad social e histórica. Pero lo mismo se puede decir de otras filosofías sociales como el liberalismo o el marxismo.

Alguna conexión debe tener todas ellas con la realidad socio-histórica para que se pueda pensar en su aplicabilidad empírica. Repetimos: el principio clave aquí es el de la conexión dialéctica entre teoría y praxis. Ninguna teoría social es “pura”, en el sentido de “libre de su aplicabilidad socio-histórica” (no sería entonces una teoría *social*), separada de esa realidad histórica, de la que en último término proviene, ni tampoco la praxis es “ciega”, en el sentido de que carezca de un horizonte teórico que la encuadra. Evidentemente, esta circularidad dialéctica entre teoría y práctica no está nunca acabada, sino que es abierta, siempre susceptible de poder afinarse más y mejor⁴.

Finalmente, la cuestión de la crítica del Estado, a la legitimidad de su existencia, como elemento central en (todos) los anarquismos, será un elemento recurrente. Pensamos que sería interesante aportar aquí la argumentación anarquista. Sin dogmatismos nuestros, pensamos que esto podrá ser un elemento original que renueve el debate sobre la relación del Estado con la sociedad en general, cualquiera que sea su conclusión⁵.

⁴ Se trata aquí de una referencia, una paráfrasis en último término, a la del filósofo alemán Immanuel Kant, cuando escribía: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*Crítica de la Razón Pura*. Doctrina Transcendental de los Elementos. Segunda Parte. La lógica trascendental. Introducción. Idea de una lógica trascendental. I. La lógica en general) (Kant, 1978: 93). Aclaremos que la *intuición* en Kant es siempre *sensible*, es decir, está confinada al mundo de los sentidos.

⁵ La cuestión del Estado es siempre una “cuestión pendiente” en la reflexión de la sociología política, porque es un problema complejo y difícil. Para su elaboración, recomendamos, entre otra posible, la siguiente bibliografía: Perry Anderson, *El Estado absolutista* (2007, 10ª.ed.); Perry Anderson, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas* (2008); René Lourau, *El Estado inconsciente* (2008); Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (2006). Un autor reciente, Eduardo Colombo (2014: 43) lo formula, en nuestra opinión, de una manera muy lúcida, cuando escribe: “El discurso habitual se refiere a lo social y a lo político como si se tratara de esferas o campos distintos y separables. Al mismo tiempo, tal discurso no quiere prestar atención al hecho, evidente, de que dicha distinción es el producto de un particular proceso histórico de representación de lo social inherente a su institucionalización. Dicho de otra manera, la separación entre lo social y lo político es parte de una estrategia política, de una estrategia de las clases dominantes”. Este texto, en nuestra opinión no necesita ningún comentario adicional. Esperemos que el trabajo que aquí llevamos a cabo en esta investigación muestre, clara y abundantemente, cómo se produjo esto en el caso de las experiencias anarquistas. Tampoco trabajamos en la tesis una *Teoría del Poder*, por más interesante que esto

Esperamos entonces que los resultados de nuestra investigación se adecuen a las expectativas que pueda levantar.

podiera ser para nuestra temática. Pero, en nuestra opinión, esto haría extender demasiado nuestra investigación, ya de que por sí sería ella misma, la Teoría del Poder, objeto de una investigación específica. El ya citado texto de Eduardo Colombo nos da muy buenas pistas para una filosofía política desde el punto de vista libertario, como por ejemplo, centrar el problema más en la *dominación* que en el *Estado* (este, consecuencia de aquella), ampliando así la noción de dominación ("dominaciones"). A su vez, muestra cómo el Estado concretiza la "expropiación de la capacidad instituyente" de cada ser humano. Interesante es también su estudio de la *Simbólica del Poder*. Nos inspiramos en Colombo a lo largo de este estudio, especialmente al final de la tesis. También sobre el tema de la Democracia nos ha parecido especialmente interesante el artículo del profesor Mario Domínguez Sánchez, titulado "DEMOS+KRÁTOS=DEMOCRACIA" (Revista DES/BORDES, otoño 2014, nº 1. Mario Domínguez. "La democracia, problema práctico o también teórico", pp. 14-20. En: <https://es.scribd.com/doc/254070456/Des-Bordes-Nº1>).

“¿Qué es la justicia
sin la igualdad económica?
Una balanza...
con pesos falsos”

PIERRE J. PROUDHON (2002: 82).

3. CUESTIONES METODOLÓGICAS, EPISTEMOLÓGICAS Y HERMENÉUTICAS

Antes de entrar en la mera investigación, tratemos de estudiar previamente en este capítulo las cuestiones metodológicas, epistemológicas y hermenéuticas de nuestra investigación, en una serie de subpuntos.

3.1. TEMA

Lo podemos formular de la siguiente manera:

“La autogestión libertaria”

O, de una manera, más precisa:

**“La autogestión social o integral en el pensamiento y
práctica anarquistas”**

¿Qué entendemos por ‘autogestión social o integral’? Podemos dar desde ya una definición *provisional* de esta categoría central en la filosofía anarquista (FA, en adelante), pero la estudiaremos cuidadosamente más adelante, en el ‘Marco Teórico’ de este capítulo. Podemos definir la ‘Autogestión Social’ (AS, en adelante) como:

“Un proceso complejo de auto-organización de la sociedad (o de una determinada unidad social) a nivel global: económico, político, social y cultural”.

En otras palabras: es la auto-organización de una determinada Sociedad en todos sus ámbitos vitales. Por eso, le damos también el nombre de 'integral'.

¿Qué se entiende por 'auto-organización'? Sencillamente, aquel tipo de orden que funciona por sí mismo, por factores endógenos, sin necesidad de apelar a factores externos o exógenos para su normal funcionamiento. Evidentemente, esto no es algo absoluto, porque ninguna sociedad es autosuficiente de manera total. Es, realmente, un proceso histórico inmanente, sin necesidad de principios externos para su funcionamiento, pero siempre en interacción dialéctica con su ambiente socio-histórico.

O mejor, podemos decir que una sociedad auto-organizada o autogestionaria es aquel tipo de sociedad (o de unidad social) que tiene en sí misma el origen de su propio auto-desarrollo. El "motor del proceso" es interno, no externo. Es similar a un proceso vital, a un organismo biológico con vida, que se auto-organiza desde dentro, aunque, repetimos, siempre en inter-acción dialéctica con su medio.

De una manera menos filosófica, podemos definir la 'autogestión' como:

- (1) Gestión llevada a cabo por l@s mism@s gestionad@s.
- (2) Gobierno desde o por medio de l@s mism@s gobernad@s.
- (3) Administración llevada a cabo por l@s mism@s trabajadores/as de una empresa.

No necesariamente toda auto-organización es anarquista (o libertaria: términos sinónimos en esta investigación). Hay una serie de características que dan a la autogestión su aspecto de anarquista y que desentrañaremos posteriormente.

Pero, desde ya, lo que le hace fundamentalmente *anarquista* son, en nuestra opinión, dos aspectos:

- (1) Concebir y practicar la AS como un proceso *global*: es decir, como un proceso que afecta *a la sociedad como un todo*. No es sólo un proceso económico, o político, o social, o cultural, meramente, separados el uno del otro. Es todo eso, pero *interrelacionado*, interconectado. Este aspecto

epistemológico *holístico*⁶ nos parece que es clave para entender el anarquismo.

- (2) Concebir y practicar la AS como un proceso *en libertad, desde la libertad y para la libertad*. "Libertad" significa aquí que no hay autoridades externas al mismo proceso que dictaminen cuáles son los objetivos a perseguir o lo que hay que hacer para conseguirlos. Significa también que no hay autoridades internas formales (por encima del colectivo o de sus individuos), *sobrepuestos* al mismo colectivo, que definan esos objetivos y medios. Sencillamente, es esa determinada unidad social como tal la que se dota a sí misma de sus propios objetivos, filosofía y metodología de funcionamiento. De nuevo, nos encontramos con una epistemología holística en acción. Veremos más adelante cómo son las diferentes metodologías que garantizan que este proceso se *dé desde abajo*.

Pero no hay que olvidar que, además de estas dos condiciones, habría también un *pre-requisito fundamental* para cualificar una determinada realidad de *anarquista*. Este pre-requisito, el (3), tiene que ver con la orientación *socialista* del proceso y consiste en que, en palabras de M. Bakunin, se daría por hecho:

"... que la auténtica, final y completa liberación de los trabajadores sólo es posible bajo una condición: la apropiación del capital, es decir, de las materias primas y de las herramientas de trabajo, incluida la tierra, por el conjunto de los trabajadores"⁷.

Sostenemos que estos *tres requisitos* son fundamentales y definitorios de una experiencia cualificada como *anarquista*. Solamente con estos requisitos básicos (aunque no sólo) podríamos decir que estamos en presencia de una AS *anarquista*. Y además son requisitos imprescindibles para que un proceso sea también auténticamente

⁶ Se entiende por paradigma holístico aquel que focaliza predominantemente el todo más que las (sus) partes. En otras palabras, el que concibe el todo como algo predominante sobre las partes (pero sin anularlas). Para un desarrollo de este paradigma, véase nuestra tesis doctoral en Filosofía: *Filosofía de la Vivencia Holística*, San Salvador (El Salvador), 2005 (inérita). Lo abordaremos despacio en nuestro último capítulo de la tesis.

⁷ Citado por Daniel Guérin (2004: 15).

democrático, desde el punto de vista de una mentalidad libertaria. Precisamente, la FA intentará mostrar cómo la AS, en su concepción libertaria, es el *mejor* proceso *democrático, alternativo* a un proceso democrático formal parlamentario. Es decir, no habría un proceso auténticamente democrático sin que existieran pre-requisitos anarquistas. La democracia es esencialmente *anarquista*, o no es democracia. Podríamos llamar a esto la *anarco-democracia* o *democracia libertaria*.

De todas formas, es necesario hacer aquí dos observaciones previas:

(1) En primer lugar, la preferencia (no exclusiva) que hemos manifestado aquí por el anarquismo social o socialista. Hay otras opciones libertarias, desde luego, más de tipo individual y existencialistas, como referiremos en su momento. Pensamos desde ya que no necesariamente tienen que ser ambos aspectos *excluyentes*, el individual y el colectivo, pero, para el objetivo que aquí nos proponemos, nos parece más claro abordar un anarco-socialismo como fundamento de una autogestión colectiva, que seguir la orientación anarco-individualista en un primer lugar.

(2) Hay también aquí una preferencia por el anarquismo *constructivo* frente al anarquismo *espontaneísta*⁸ (pero igualmente sin ser excluyentes). Mientras el *anarquismo constructivo* se esfuerza por plantear una utopía social o construcción societaria alternativa del anarquismo socialista “del día siguiente a la Revolución” (como lo expresaban algunos anarquistas), el anarquismo espontaneísta preferiría dejarlo a la libre construcción de los actores sociales en su momento original y creativo de la lógica revolucionaria.

Ciertamente, nuestra opción metodológica se explica diciendo que, con el anarquismo espontaneísta, difícilmente podemos construir ningún *modelo* de autogestión social. Pero veremos también, en la investigación concreta, si ambas concepciones son también excluyentes o, más bien, cabe un acuerdo básico.

En definitiva, la AS *anarquista* (y no de otro tipo) es, pues, el tema que investigamos en esta tesis doctoral.

⁸ Cfr., para esta distinción, Luis Gómez Tovar, “Geografía de lo Imaginario”, en Luis Gómez Tovar, Ramón Gutiérrez, Silvia A. Vázquez (1991: 41 y *passim*).

3. 2. PROBLEMA FUNDAMENTAL

Como sabemos, un determinado *tema* puede ser enfocado metodológicamente de muchas y diversas maneras. Aquí pretendemos investigar un aspecto solamente de ese tema. Este aspecto específico de estudio es el denominado *problema fundamental* (aunque pueda ser de amplio desarrollo, como veremos).

Podemos formular el problema fundamental de nuestra investigación mediante la siguiente pregunta:

“¿CÓMO PODEMOS CARACTERIZAR LA AUTOGESTIÓN SOCIAL EN EL MODERNO ANARQUISMO?”

El problema fundamental que pretendemos investigar es, pues, cómo lograr una caracterización o descripción detallada de la propuesta de Autogestión Social (AS) en el Anarquismo. Añadimos la categoría de ‘moderno’, en lo referente al Anarquismo, para diferenciarlo de otras propuestas anarquistas sociales habidas a lo largo de la Historia de la Humanidad. Porque sería razonable pensar que el Anarquismo hunde sus raíces en la noche de los tiempos, desde que el ser humano se entiende como ser humano (y tal vez las tendencias autoritarias también...).

“Caracterizar” es aquí sinónimo de “describir”, de una manera orgánica y sistematizada, un modelo (utilizaremos la metodología weberiana del ‘tipo ideal’) de la gestión social conocido como “autogestión social”.

Un problema derivado de aquí es decidir si existe “anarquismo”, en singular, o “anarquismos”, en plural. Somos conscientes de la dificultad del tema. En este sentido, comienza también el ya citado Daniel Guérin su famoso libro sobre el Anarquismo:

“Resulta difícil trazar los rasgos del anarquismo. Los maestros de dicha corriente muy rara vez condensaron sus ideas en tratados sistemáticos. Y cuando intentaron hacerlo, se limitaron a escribir pequeños folletos de propaganda y divulgación que sólo dan una muy incompleta noción del tema. Además, existen varias clases de anarquismo y grandes variaciones en el pensamiento de cada uno de los libertarios más ilustres” (Guérin, 2004: 31).

Creemos, pues, que la segunda observación nuestra es la más correcta. Es decir, existen diferentes modelos de Anarquismo o de FA, como veremos más detalladamente en el 'Marco Teórico', y resulta a veces difícil mostrar un único tronco de reflexión anarquista.

Pero sí creemos también que hay *convergencias* teórico-prácticas entre los diversos Anarquismos, si bien a veces las diferencias puedan ser grandes. Hay Anarquismos de corte individualista, por ejemplo, (es el caso de la corriente de Max Stirner, 1806-1856, llamada *anarco-individualismo*) que no se preocupan tanto con el problema de la autogestión social.

Sería mejor entonces reformular nuestra investigación, en lo referente a su problema fundamental, de una manera más precisa, de la siguiente manera:

**“¿CÓMO PODEMOS CARACTERIZAR LA AUTOGESTIÓN SOCIAL
O INTEGRAL EN LOS ANARQUISMOS MODERNOS,
PRINCIPALMENTE EN EL SOCIALISMO LIBERTARIO?”**

Veremos posteriormente si los diversos modelos de “autogestión social” en los Anarquismos muestran una coherencia sistemática, o son más bien propuestas utópicas, inspiradoras de dinámicas sociales autogestionarias, sin modelos fijos. Es esta una sub-pregunta de nuestra investigación.

El ya citado Daniel Guérin apunta a la posibilidad de encontrar cierta unidad de pensamiento y de acción, especialmente en el denominado por él “anarquismo societario”:

“La relativa unidad del anarquismo societario se debe a que fue elaborado, aproximadamente en la misma época, por dos maestros, uno de ellos discípulo y continuador del otro: nos referimos al francés Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) y al exiliado ruso Mijail Bakunin (1814-1876)”.

Y añade:

“El último definió al anarquismo de esta suerte: ‘El proudhonismo ampliamente desarrollado y llevado a sus consecuencias

extremas'. Este anarquismo se declara colectivista" (Guérin, 2004: 32).

En todo caso, no conviene olvidar que una gran tradición del Anarquismo se entiende a sí mismo como "socialismo libertario". ¿Qué significa esta expresión? Se refiere a aquel anarquismo que entronca históricamente con los movimientos de liberación de l@s trabajadores/as en el ámbito de la izquierda, y que se opone radicalmente a los modelos de "socialismo de Estado", socialismo vertical o socialismo autoritario. Profundizaremos esto más adelante, en la misma investigación.

En otras palabras, el Anarquismo implica la *socialización de los medios de producción*, pero ésta es entendida como propiedad de las y los trabajadores/as mism@s, y no como propiedad que pasa al Estado. En el Anarquismo, el Estado, como tal, desaparece, pues es entendido como estrato de opresión y de dominación política, y no como un mecanismo *neutral* de gestión del poder.

El Estado, para el Anarquismo, es siempre un Estado de clase y un Estado opresor, de dominación. Consecuentemente, hay que terminar con la opresión para instalar nuevas relaciones sociales en libertad. En otras palabras, el Estado debe desaparecer para que la Sociedad pueda existir como tal. O también: la sociedad política debe ser reabsorbida en la misma sociedad y esta pueda auto-organizarse.

Aunque el Anarquismo comparte históricamente con el liberalismo el afán por la libertad, sin embargo, se diferencia de este en defender la *propiedad social* de los medios de producción en manos de las y los trabajadores/as. Pero en libertad, sin poderes coaccionadores. Las y los mismos trabajadores/as se dotan a sí mismos/as de los mecanismos de funcionamiento necesarios para que no haya instancias dominadoras *sobre o por encima de* l@s trabajadores/as. Usualmente, estos mecanismos son reconocidos como procesos *asamblearios*.

Y aquí es donde se sitúa nuestra investigación. Saber cómo los diversos Anarquismos históricos modernos conceptualizan y han practicado dicha AS, que es entendida como siendo la *alternativa* a un proceso democrático liberal parlamentario y representativo. Para los anarquismos, la AS y/o integral es *la democracia viva, en acción*. Es decir, para un anarquista es la democracia "auténtica".

3.3. DELIMITACIÓN

Podemos distinguir aquí, metodológicamente, una *delimitación conceptual* o epistemológica y una *delimitación espacio-temporal* o “física”.

4.1. En cuanto a la *delimitación conceptual* podemos decir que, de acuerdo con el Problema Fundamental, no vamos a estudiar el Anarquismo o los Anarquismos en su totalidad (aunque, en cierto modo, se presuponga dicho estudio). Nos interesa específicamente más bien la cuestión de cómo él entiende y ha practicado históricamente el fenómeno sociológico concreto de la ‘autogestión social’.

Vamos a estudiar aquí básicamente las prácticas de autogestión social inspiradas en tres grandes modelos teóricos del Anarquismo, por entender que son estos tres los que más aportes nos dan al Problema Fundamental que investigamos. Estos tres grandes modelos son: el mutualismo y anarcosindicalismo, el colectivismo anarquista y el comunismo libertario o anarquista.

Es importante señalar aquí que entendemos por ‘Anarquismo Moderno’ aquel que se deriva de y en torno a la Revolución Francesa (1789), y que va hasta nuestros días.

4.2. En cuanto a la *delimitación espacial* diremos que vamos a estudiar la autogestión social en el Anarquismo moderno (o posiluminista), pues se haría imposible abarcar en una investigación todas las prácticas de autogestión social habidas a lo largo de la Historia del Mundo. Esto quedaría más bien para una investigación que se ocupase únicamente de la Historia de la Autogestión Social.

Como delimitación teórica, nos referiremos principalmente a los anarquismos modernos europeos de los grandes fundadores: Proudhon, Bakunin y Kropotkin, en sus aportes sobre la Autogestión. Es lo que podemos llamar el Anarquismo clásico.

4.3. En cuanto a la *delimitación histórica*, cuando abordemos la cuestión práctica de la concreción del Anarquismo en lo referente a la autogestión, analizaremos, histórica y críticamente, varios ejemplos

que se han dado a lo largo de la Modernidad. Intentaremos extraer de aquí algunas conclusiones fundamentales para el estudio de la AS.

Pero nos referiremos principalmente a las experiencias libertarias habidas durante el período de la denominada Revolución española del siglo pasado. Este será nuestro principal marco histórico de referencia.

Sin embargo, creemos que, epistemológicamente, debemos pensar que ninguna concreción histórica puede *falsar*, positiva o negativamente, ninguna *teoría amplia*, como es el caso del Anarquismo.

3.4. JUSTIFICACIÓN

Pensamos que el problema que abordamos en esta investigación es de perfecta *actualidad*, ya que expresa una necesidad, extensamente sentida, de insuficiencia democrática en nuestras instituciones políticas, así como de un anhelo más intenso por formas más democráticas de convivencia social⁹.

Este deseo, relativamente amplio, de “mayor y mejor democracia” no es solamente en el ámbito político. Es sentido también como una necesidad, en los ámbitos más críticos, a nivel económico, social y cultural. Digamos que está en juego toda una civilización y una forma de vida (*way of life*).

⁹ Para las y los que vivimos el proceso de transición española, desde la dictadura franquista al período democrático formal, esta cuestión se ha transformado también en una pregunta vivencial, no solamente política. El período denominado “democrático” después del franquismo se nos ha transformado para much@s en un período decepcionante, ya que no ha recogido todos aquellos anhelos de una sociedad española que sufrió tantos años una dictadura y deseaba encontrar formas de vida más plurales, justas, igualitarias y con mayor calidad de vida. Las etapas posteriores mostraron un aspecto demasiado *mediocre* de lo que era y se entendía como siendo “la democracia”. La sociedad española se merecía –y merece– más y mejor de lo que el “juego democrático” de estos años nos ha mostrado. Pero también hay sectores de la juventud que no se sienten “encajados” en lo formalmente calificado como “democrático” y realizan una crítica radical de dicho sistema. Algunas posturas pueden llegar hasta a una sobrevaloración del fascismo, como reacción, pero en la mayoría de los casos apunta a posturas más radicales de izquierda. En todos casos, el anhelo de una democracia participativa y de base (véase los movimientos de las y los Indignados, el 15-M y otros). En otros casos, sin embargo, lleva al indiferentismo y al ultra-individualismo. Sin duda, serían bienvenidos más estudios sociológicos empíricos en este ámbito.

Más en concreto, este mayor y más profundo deseo de democracia se concreta en la expresión de búsqueda de mayores espacios de “democracia directa” *versus* “democracia parlamentaria”. Es una manera más técnica, política y sociológicamente, de expresar todo lo anterior. En una palabra, la gente quiere sentirse *protagonista* de la democracia y no ser sus meras víctimas/espectadores-as. Ser actores y no meros espectadores del “espectáculo mediático” de la denominada democracia. Un espectáculo que cada vez se está transformando cada vez más en “pesadilla” y no en el espectáculo hiperreal que prometía.

Insistimos en que esto no es una cuestión de un mero debate intelectual de politología, sociología política o sociología aplicada, sino algo que tiene que ver incluso con instancias personales, por supuesto también colectivas, no solo de la sociedad española, como también de lo que podríamos denominar un tanto vagamente “sociedad mundial”.

No es entonces una cuestión de “más” participación (aunque algun@s lo sentirán así). Creemos, sinceramente, que es algo más *radical*: la insuficiencia de unos espacios formales o institucionales que no garantizan la materialidad de lo que prometen. Es decir, de *una profunda contradicción entre los ámbitos formales y materiales del sistema democrático vigente*.

Y es aquí donde encaja el posible interés de nuestra investigación: en la búsqueda de modelos democráticos alternativos al dominante. En este sentido, estudiamos aquí el *anarquismo*, como modelo teórico-práctico de democracia, intentando trabajar un aspecto clave de su propuesta: la autogestión social o AS. A nuestro entender, el anarquismo pretende crear, mediante esta institución social, la posibilidad de una democracia directa, o, por lo menos, lo más amplia y participativa posibles.

La cuestión investigativa entonces consiste en preguntarnos: ¿Cómo *caracterizar* adecuadamente la propuesta de la institucionalidad autogestionaria? Y, en segundo lugar, ¿cómo realizar un análisis *crítico* de dicha propuesta?

Como ya dijimos anteriormente, no vamos a tratar aquí la cuestión de cómo aplicar este modelo en la actualidad. Eso llevaría demasiado lejos nuestra investigación y sería, en nuestra opinión, más bien motivo de *otra u otras* posibles investigaciones. Investigaciones que, sin duda,

podríamos recomendar y alentar vivamente, por ocuparse del laboratorio de experiencias alternativas.

3.5. OBJETIVOS

Podemos distinguir aquí, en esta nuestra investigación, entre objetivo general, fundamental o remoto, y objetivos específicos o próximos.

3.5.1. El *objetivo general* podría ser enunciado de la siguiente manera:

“CARACTERIZAR, LO MÁS PORMENORIZADAMENTE POSIBLE Y DE UNA MANERA CRÍTICA, LA AUTOGESTIÓN SOCIAL, TAL COMO ES ENTENDIDA EN EL ANARQUISMO MODERNO”

3.5.2. De acuerdo con esto, los *objetivos específicos* de esta investigación serían los siguientes:

3.5.2.1. Clarificar metodológicamente la terminología empleada en lo referente al anarquismo.

3.5.2.2. Realizar un estudio sobre las diversas tendencias anarquistas históricas.

3.5.2.3. Describir su diferente concepción de la autogestión social.

3.5.2.4. Mostrar someramente el modelo de sociedad propuesto por la autogestión anarquista.

3.5.2.5. Estudiar detenidamente algunos ejemplos históricos de prácticas autogestionarias anarquistas, contextualizarlos históricamente y analizar su problemática real. Estudiar aquí específicamente el anarquismo español, tanto en su surgimiento histórico como en el período de la República.

3.5.2.6. Reflexionar sociológicamente sobre ventajas e inconvenientes de la autogestión social anarquista como instrumento democrático. Poner un particular énfasis en los problemas reales encontrados

(*objeciones*). Mostrar también, a lo largo de la investigación, las posibles respuestas anarquistas a dichos problemas (*contra-objeciones*).

3.5.2.7. Concluir resumidamente algunos posibles aportes del anarquismo para el debate contemporáneo sobre *democracia directa* vs. *democracia representativa*.

3.6. MARCO TEÓRICO

3.6.1. No resulta nada fácil encontrar una *definición consensuada* que abarque todo el pensamiento anarquista de una sola mirada. Es sumamente complejo, matizado y con distintas orientaciones. Por eso, hemos hablado ya, en otro momento, de 'anarquismos', en plural, pues esta denominación pluralista permite salvaguardar mejor las diferencias que existen entre los diversos planteamientos anarquistas.

Siempre debería quedar claro en nuestra investigación que estamos hablando aquí del 'anarquismo moderno' y no de la 'tendencia anarquista', que es posiblemente tan vieja como el ser humano mismo. 'Anarquismo moderno' es el que arranca con la Revolución Francesa (1789), por tanto en el siglo XVIII, y dentro del contexto europeo. Su período de desarrollo es en los siglos XIX y XX. Lo podemos denominar también posiluminista.

Pero si hemos de intentar atrevidamente una posible *definición* (o mejor, *descripción*) de qué es o pueda ser 'anarquismo' y 'anarquía', podemos empezar con las dos siguientes definiciones, un tanto largas, por cierto, pero que en nuestra opinión ayudan a introducirnos en el tema. Las iremos comentando personalmente por partes. Los comentarios personales van precedidos por las siglas NC ("Nuestro Comentario") y entre paréntesis.

(1) La primera es de la autoría de M. González Prada¹⁰ y dice así:

- "Si a una *persona seria* le interrogamos qué entiende por Anarquía, nos dirá, como absolviendo la pregunta de un catecismo: 'Anarquía es la dislocación social, el estado de

¹⁰*La Anarquía*. La Campana, número 12, 31.01.2005. Este artículo del pensador revolucionario peruano M. González Prada fue editado por primera vez en 1907, en el periódico anarcosindicalista *Los Parias* (Lima, Perú).

guerra permanente, el regreso del hombre a la barbarie primitiva'. Llamará también al anarquista un enemigo jurado de vida y propiedad ajenas, un energúmeno acometido de fobia universal y destructiva, una especie de felino extraviado en el corazón de las ciudades. Para muchas gentes, el anarquista resume sus ideales en hacer el mal por el gusto de hacerle.

No solamente las *personas serias* y poco instruidas tienen ese modo infantil de ver las cosas: hombres ilustrados, que en otras materias discurren con lucidez y mesura, desbarran lastimosamente al hablar de anarquismo y anarquistas".

(NC: Vemos aquí la manera muy poco crítica de cómo se refiere normalmente la gente al anarquismo. Hay muchos pre-supuestos, pre-juicios, e ideas hechas *a priori* sobre este planteamiento libertario. A veces no es solamente un *negativismo* popular, sino que alcanza también a supuestos intelectuales que no se han molestado por investigar críticamente al respecto. Habría que investigar más despacio la historia de la descalificación de lo libertario. Puede haber mucho desconocimiento, pero también mala voluntad en contra de lo que defiende, visto que chocan con los intereses dominantes).

- "(...) Anarquía y anarquista encierran lo contrario de lo que pretenden sus detractores. El ideal anárquico se pudiera resumir en dos líneas: la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual. Si ha de censurarse algo al anarquista, censúresele su optimismo y la confianza en la bondad ingénita del hombre. El anarquista, ensanchando la idea cristiana, mira en cada hombre un hermano; pero no un hermano inferior y desvalido a quien otorga caridad, sino un hermano igual a quien debe justicia, protección y defensa. Rechaza la caridad como una falsificación hipócrita de la justicia, como una ironía sangrienta, como el don ínfimo y vejatorio del usurpador al usurpado. No admite soberanía de ninguna especie ni bajo ninguna forma, sin excluir la más absurda de todas: la del pueblo. Niega leyes, religiones y nacionalidades, para reconocer una sola potestad: el

individuo. Tan esclavo es el sometido a la voluntad de un rey o de un pontífice, como el enfeudado a la turbamulta de los plebiscitos o a la mayoría de los parlamentos. Autoridad implica abuso, obediencia, denuncia, abyección, que el hombre verdaderamente emancipado no ambiciona el dominio sobre sus iguales ni acepta más autoridad que la de uno mismo sobre uno mismo”.

(NC: Aquí vemos ya la propuesta libertaria *en positivo*: libertad ilimitada y el mayor bienestar posible para la Humanidad. Para eso es menester suprimir el Estado, que supone una ingerencia externa en la organización de la vida del individuo y de la comunidad. El Estado impide la auto-organización de la Sociedad como un todo, además de “robarle la vida” (mediante opresiones de clase, de impuestos, de apropiación de la plusvalía de las y los trabajadores para sus propias clases parasitarias). Otro elemento es la abolición de lo que denomina “propiedad individual”, pero más bien debería decir “propiedad privada de los medios de producción”. El anarquismo, mediante el proceso de autogestión, que veremos más adelante, supone la propiedad *social* (no estatal, ni privada) de los medios de producción de riqueza. En este sentido, se generaría plusvalía del trabajo, pero ella sería distribuida por toda la sociedad, sin ser apropiada por la burguesía capitalista o por la *nomenklatura* soviética, cuando existían los países del bloque oriental. Hay una negación de la autoridad o dominio sobre los iguales, que somos todos y todas. Este antiautoritarismo es constitutivo de la “Idea” anarquista).

- “Sin embargo, esa doctrina de amor y piedad, esa exquisita sublimación de las ideas humanitarias, aparece diseñada en muchos autores como una escuela del mal, como una glorificación del odio y del crimen, hasta como el producto morboso de cerebros desequilibrados. No falta quien halle sinónimos a matoide y anarquista. Pero, ¿sólo contiene insania, crimen y odio la doctrina profesada por un Reclus, un Kropotkin, un Faure y un Grave? La anarquía no surgió del proletariado como una explosión de ira y un simple anhelo de reivindicaciones en beneficio de una sola clase:

tranquilamente elaborada por hombres nacidos fuera de la masa popular, viene de arriba, sin conceder a sus iniciadores el derecho de constituir una élite con la misión de iluminar y regir a los demás hombres. Naturalezas de selección, árboles de copa muy elevada, produjeron esa fruta de salvación”.

(NC: Hay aquí un lenguaje muy elitista, que busca sin embargo criticar esa imagen extendida de un anarquismo letal para la cultura humana. Pretende mostrar que hubo grandes sabios e iluminados capaces de formular un ideal muy elevado. Pero la verdad es que algunos de ellos se forjaron precisamente en la lucha social y laboral para fundar sus teorías libertarias. Algunos incluso eran de origen obrero, como Pierre-Joseph Proudhon. Hubo también varios intelectuales de prestigio que formaron parte de esa familia anarquista, o que, por lo menos, la defendieron y promovieron).

- “No se llame Anarquía un empirismo ni una concepción simplista y anticientífica de las sociedades. Ella no rechaza el positivismo comtiano; le acepta, despojándole del Dios-Humanidad y del sacerdocio educativo, es decir, de todo rezago semiteológico y neocatólico. (...) Si el darwinismo mal interpretado parecía justificar la dominación de los fuertes y el imperialismo despótico, bien comprendido llega a conclusiones humanitarias, reconociendo el poderoso influjo del auxilio mutuo, el derecho de los débiles a la existencia y la realidad del individuo en contraposición al vago concepto metafísico de especie. La Ciencia contiene afirmaciones anárquicas y la Humanidad tiende a orientarse en dirección de la Anarquía”.

(NC: El autor ve una conexión entre el Anarquismo y el positivismo de Comte, e incluso el evolucionismo de Darwin, despojado de sus lecturas sociales competitivas. Precisamente, la referencia a la ayuda mutua es la revisión que hizo Piotr Kropotkin de las teorías evolucionistas darwinianas acentuando el aspecto de la ayuda y apoyo mutuos, la intersolidaridad y la colaboración. Nos parece excesivo eso de decir que la Ciencia se orienta en la línea de la Anarquía, aunque en algunos casos así lo parezca. Tal vez

sea más claro afirmar que el anarquismo ha querido seguir una línea científica, entendiendo este racionalismo científico como liberador de mentes y cuerpos. Puede que sea una herencia de la Ilustración de la Revolución Francesa. Después de los peligros del uso antiecológico de la ciencia, ha habido un cambio en el pensamiento libertario, frenando un tanto ese panegírico de lo científico absolutizado y promoviendo más las posturas ecológicas. Clásicamente, M. Bakunin también fue crítico de la absolutización de la Ciencia).

- “(...) No quiere decir que nos hallemos en vísperas de establecer una sociedad anárquica. Entre la partida y la llegada median ruinas de imperios, lagos de sangre y montañas de víctimas. Nace un nuevo Cristianismo sin Cristo; pero con sus perseguidores y sus mártires. Y si en veinte siglos no ha podido cristianizarse el mundo, ¿cuántos siglos tardará en anarquizarse?”

(NC: Es interesante destacar aquí una concepción un tanto romántica del anarquismo como “sucesor secularizado” del cristianismo. Muchas veces el lenguaje religioso (secularizado), incluso apocalíptico, muestra los inconscientes colectivos en los que se mueve la Humanidad y sus “arquetipos”, como diría Carl Jung. Sería un perspicaz estudio de sociología de la religión mostrar o evidenciar los presupuestos religiosos (secularizados) de varias utopías revolucionarias, pero esto no es nuestro cometido aquí).

- “La Anarquía es el punto luminoso y lejano hacia donde nos dirigimos por una intrincada serie de curvas descendentes y ascendentes. Aunque el punto luminoso fuese alejándose a medida que avanzáramos y aunque el establecimiento de una sociedad anárquica se redujera al sueño de un filántropo, nos quedaría la gran satisfacción de haber soñado. ¡Ojalá los hombres tuvieran siempre sueños tan hermosos!”.

(NC: He aquí una defensa integral del *utopismo*. Quizá puede ser motivador para las masas populares y para mucho público en general. Eso ya mostraría la importancia utópica del anarquismo como tal. Hablaremos más adelante del “horizonte utópico” y su sentido movilizador).

(2) La segunda definición-descripción, un tanto menos retórico que el anterior, es la de Joseph E. Adsuar y dice lo siguiente:

+ “El anarquismo es la expresión consciente del anhelo humano de libertad en los diferentes campos de actuación individual y colectiva. Anhelo que rechaza cualquier tipo de tutela y aspira a la realización de un estadio social en el que el hombre pueda desarrollar plenamente sus aptitudes y potencialidades creadoras.

Este estadio no será posible hasta que el deseo de la más amplia libertad no sea compartido por una amplia mayoría de los hombres que componen la sociedad y pueda fundamentarse en la solidaridad, sin privilegios ni desigualdades. Es decir, el ideal anárquico es el de una sociedad sin dominadores ni dominados, sin explotadores ni explotados, de hombres libres e iguales.

En este sentido, buscando la máxima libertad, se combate la injusticia económica instaurando la puesta en común de los frutos del trabajo de la sociedad. Los anarquistas sostienen que un socialismo sin libertad individual no es más que una versión actualizada de la esclavitud, una forma de tiranía. Del mismo modo que una libertad sin responsabilidad personal y solidaria sólo engendra privilegio e injusticia. Sólo la conjunción de la libertad y de la solidaridad colectiva puede ofrecer solución a la multitud de problemas sociales que caracterizan el mundo en que vivimos”.

(NC: Se centra el anarquismo en el anhelo de libertad, de justicia social y de solidaridad. Son ciertamente, principios importantes de la concepción libertaria. El autor parece adscribir también una posición socialista, no quedándose en un anarco-individualismo. Lo básico sería conseguir una sociedad sin dominadores ni dominados, y esto sólo se conseguiría mediante la Anarquía).

+ “Se ha dicho que el anarquismo tiene que ser una “imagen”, lo más fiel posible, de una sociedad futura más libre, justa e igualitaria, ya que no puede haber un sistema que permita fijar las características de aquella sociedad del porvenir siempre cambiante. Los partidarios de una sociedad sin estado e

igualitaria constituyen una tendencia bien determinada dentro de la evolución social de la humanidad, que en todos los tiempos ha encontrado, encuentra y encontrará defensores entusiastas y conscientes.

En contraste con otras escuelas de pensamiento socialista, el anarquismo no es un sistema cerrado, dogmático y ajeno a la evolución, sino una forma de pensamiento sensible a dar expresión consciente y elevada a cualquier manifestación del anhelo de libertad y a cualquier sueño o tentativa de mejorar las condiciones de la vida cotidiana, los estilos de vida, los problemas planteados por las inhibiciones sexuales, la comunidad, la liberación de la mujer, las minorías marginadas y, en general, las relaciones entre los hombres”.

(NC: Es importante lo que señala este autor aquí: formular el carácter permanente abierto del Anarquismo, que veremos al final en la décima tesis sobre el Holismo. El Anarquismo no es un “catecismo liberador” para aplicar en cada situación de modo más o menos unívoco. Es más una inspiración, un anhelo, pero tiene algunos puntos concretos importantes: la ausencia del Estado y un igualitarismo de principio. Interesante es también la referencia a los aspectos que tienen que ver con la vida concreta del ser humano como tal, la sexualidad, la relación genérica, las minorías marginadas..., etc., todo aquello que de una manera u otra tiene que ver con lo que identificamos ya desde ahora como *anarquismo existencial*).

+ “El ideal central del anarquismo, único objetivo realmente válido a que puede aspirar cualquier revolución social, ha sido siempre la reconstrucción del mundo de manera que los seres humanos actúen con sinceridad consigo mismos y la vida humana pueda convertirse en una experiencia reverenciada, incluso maravillosa.

No queriéndose limitar a ofrecer alternativas razonables y serias a lo que funciona mal en la actual sociedad, y recogiendo de la experiencia histórica de la humanidad el mensaje de todos aquellos movimientos que han contribuido en el progreso de la misma, el anarquismo declara que su finalidad última es la consecución de la felicidad colectiva, garantía imprescindible de la felicidad individual”.

(NC: El autor destaca ese sentido humanista, ético, existencial, como *cultura libertaria*, que tiene una palabra que decir al ser humano de hoy, y del futuro, de cómo conseguir una vida más plena a nivel social. Es una revolución social que busca implicaciones también de cambios de mentalidades, de paradigmas y de actitudes epistémicas).

+ “(...) El ideal anárquico, lejos de formar un bloque monolítico, es dúctil y adaptable a la multiplicidad del pensamiento; se le encuentra conformando diferentes tendencias sin renunciar a lo esencial: así, está presente en el mutualismo, en el colectivismo, en el individualismo, en el anarcosindicalismo e incluso en determinadas posiciones del sindicalismo revolucionario (...) El proyecto anárquico para la sociedad futura está abierto a cualquier tendencia que, desde el punto de vista que sea, coincida con lo que es consubstancial al anarquismo: la voluntad de eliminar las causas de división entre los hombres”¹¹.

(NC: De nuevo, este estilo de pensar y de vivir que caracterizan al anarquismo: un ideal que puede especificarse después en varios -ismos, pero que como tal no se agota en ninguno de ellos. Por lo tanto, un pensamiento y praxis siempre frescos, renovados. Tiene estos aspectos positivos. Para alguna gente, que necesita más seguridades, normas y principios directivos, tendrá miedo siempre de esta postura motivadora e inspiradora de prácticas abiertas y nunca cerradas. Habría que ver si en la praxis histórica las y los anarquistas han sido siempre consecuentes con este “espíritu anarquista”).

3.6.2. Pues bien: ¿Qué podemos inferir ahora, en general y resumidamente, de ambas citaciones?

En nuestra opinión, podríamos destacar los siguientes *puntos convergentes* en un planteamiento o concepción anarquista:

3.6.2.1. En la primera “definición” de A. por M. González Prada podemos destacar la idea de que el Anarquismo es “la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del

¹¹Joseph E. Adsuar, *Algunas ideas básicas sobre anarquismo*. Monografía temática “Pensamiento y estética anarquista”, suplemento nº 5 (1988), de la Revista “Anthropos”.

Estado y la propiedad individual". Es decir, el Anarquismo representa una pasión por la libertad integral del ser humano y, por consiguiente, busca el mayor bienestar posible para todos y cada uno de los individuos, y esto exige como consecuencia la abolición de dos instituciones sociales de gran raigambre en la historia de la Humanidad: *el Estado y el régimen de propiedad individual*. Ambas instituciones son vistas como fundamentadoras de la desigualdad de los seres humanos (Poder y Propiedad).

Es interesante señalar también que este autor hace una posible autocrítica del Anarquismo: *su concepción un tanto ingenua y su confianza extrema y optimista de la naturaleza humana*. Aquí la cuestión que se pudiera levantar sería: ¿No es el ideal anarquista demasiado poco realista, fuera de la normal condición humana, demasiado "quimérico"? Nadie le negaría su belleza y pureza de ideales, pero resultaría demasiado "idealista", "espiritualista", "desencarnado de la realidad concreta humana", demasiado "optimista". Intentaremos ver estas objeciones (y posibles respuestas) a lo largo de nuestra investigación.

3.6.2.2. En la segunda "definición", autoría de Joseph E. Adsuar, podríamos destacar su primer párrafo:

"El anarquismo es la expresión consciente del anhelo humano de libertad en los diferentes campos de actuación individual y colectiva. Anhelo que rechaza cualquier tipo de tutela y aspira a la realización de un estadio social en el que el hombre pueda desarrollar plenamente sus aptitudes y potencialidades creadoras".

Lo que queda claro en él es: (1) la identificación entre 'Anarquismo' y 'anhelo de Libertad'. (2) Esto exige la plena realización del individuo humano, (3) sin poderes coercitivos sobre él, que limiten su libertad.

La pregunta crítica que se levanta aquí es: *¿Es posible construir una comunidad humana sin poderes coercitivos?* El Anarquismo parece apelar precisamente a la construcción de un espacio social y de una institucionalidad que no frenen en absoluto las capacidades individuales creativas de cada ser humano, sino que más bien las potencien al máximo.

Es decir, que lo social estaría al servicio de la auto-realización personal de *tod@s y cada un@ de l@s miembros de una determinada comunidad* (usamos aquí, en este momento, los términos 'sociedad' y 'comunidad' indistintamente, aunque sabemos que no son lo mismo en el estricto ámbito sociológico y antropológico, como veremos después).

Esto es también algo que deberemos investigar en su momento oportuno.

3.6.3. En este punto deberíamos añadir también cuál es la *definición etimológica* del vocablo 'anarquía'.

En efecto, etimológicamente hablando, 'anarquía' ('*αναρχία*') es una palabra de origen griego. Está compuesta de dos elementos: '*av*', prefijo que indica "privación" o "negación", y '*αρχία*', de la misma raíz que el sustantivo '*αρχη*', que posee básicamente dos significados: (1) "comienzo", "origen", "primera causa"; y (2) "primer lugar o poder", "soberanía", "dominio", "comando".

Aquí se trata más bien del segundo significado, como sinónimo de "poder" o "autoridad".

De esta manera, la palabra 'anarquía' significa literalmente: "ausencia de líder, poder o gobierno".

Relacionada con estos vocablos griegos tenemos, dentro del mismo *campo semántico*, estos otros: '*ο αρχος*', "el líder", "el jefe"; '*αρχων*', "gobernante", "jefe", "capitán"; '*αι αρχαι*', "las autoridades", "los magistrados". Así, '*αναρχος*' ("sin cabeza o jefe") se vino a hacer sinónimo de '*αναρχία*', equivalente a "ausencia de líder" o "estado de un pueblo sin gobierno". En Atenas, este nombre fue dado al año de los "treinta tiranos" (404 A.E.C.), cuando no había '*αρχων*'.

En definitiva, etimológicamente, 'anarquía' significa "estado político caracterizado por la ausencia de gobierno, de liderazgo o de poder". Así, en nuestra opinión, el Anarquismo:

"Es un modo de pensamiento, y sobre todo de práctica revolucionaria, que consiste en organizar toda la vida humana mediante un orden alternativo al existente (juzgado

como vertical y autoritario), a partir de la idea de que los propios grupos humanos pueden auto-organizarse, sin necesidad de recurrir, por lo tanto, a poderes externos, superiores o permanentes con respecto a esos propios grupos. Es decir, se trata de vivir lo máximo de libertad posible sin coacción de poderes externos, pero encontrando formas inmanentes de auto-organización (a nivel económico, político, social, cultural, humano) mediante poderes compartidos, descentralizados, desde abajo, de base, asamblearios. En una palabra, de vivir totalmente según prácticas autogestionarias".

3.6.4. Según lo anterior, el Anarquismo poseería unos ciertos *principios fundamentales*, que intentamos caracterizar a continuación.

(1) **Autogestión**

Probablemente sea la categoría más típica del pensar y actuar anarquista. A veces incluso se habla de 'socialismo autogestionario' como sinónimo suyo.

La autogestión *global* (económica, política, social, cultural, humana, todas ellas integradas) es un proceso amplio, integral, complejo y que requiere mucha formación y conciencia ética y "política". Creer en la autogestión significa pensar que los grupos humanos poseen en sí mismos suficiente capacidad para hacer las cosas y que estas deben ser hechas desde los miembros del grupo y con l@s demás, sin esperar instancias superiores o "desde fuera" que resuelvan los problemas. Significa creer en las propias capacidades humanas, personales y grupales/societarias.

La *metodología* que se utiliza es 'de abajo hacia arriba', siendo 'lo de arriba' la expresión de 'lo que ya se ha decidido desde la base'. En definitiva, significa buscar los recursos en un@ mism@ y/o en la propia comunidad.

Esto es todo lo contrario de una pedagogía vertical, que está esperando siempre órdenes, consignas, mandatos e incluso sugerencias "desde arriba". En realidad, en una pedagogía autogestionaria no existe el concepto como tal de "arriba", tal como es entendido tradicionalmente: como un poder decisorio *sobre nosotr@s*. Más bien es "abajo"

(empleando este esquema dualista tradicional) donde se “cuecen” las responsabilidades, los compromisos y las verdaderas tomas de decisiones.

‘Autogestión’ significa, por consiguiente, la capacidad de auto-organizarse, sin poderes externos, superiores o separados, que dicten “desde fuera” o “desde arriba” lo que hay que hacer. Es, además, un principio que abarca todos los ámbitos de la vida humana, integral, y que resulta muy exigente. Su *eficacia* empírica depende siempre de lo que los grupos (sus miembros) estén dispuestos a sacrificar por ese ideal. Por eso hablamos aquí, en esta tesis, de Autogestión social o integral, porque abarca todos los ámbitos de la vida humana y social. El término ‘social’ es usado aquí en su sentido más *lato* y menos *estricto*, como sinónimo de todos los diversos ámbitos de la vida humana (no tanto en el sentido estricto como sinónimo de lo educativo, la salud, o algunas de sus atribuciones específicas).

En este sentido, el A cree en el *espíritu de cooperación y mutua solidaridad*, y llega a pensar incluso que este está presente, con tanta o más fuerza que el competitivo, en la evolución natural de las especies¹².

(2) **Acción Directa**

Este principio entronca con el anterior y representa la otra cara de la misma moneda. Significa no delegar las cosas, sino acostumbrarse a hacerlas por un@ mism@, directamente, sin intermediarios. Sobre todo, no recurriendo a intermediarios. Priman las acciones de contacto directo con la realidad (de ahí cierto anti-intelectualismo a veces del Anarquismo, aunque había que discutir también qué intelectualismo se combate), con la realidad empírica, incidiendo preferentemente en grupo sobre ella, a todos los niveles que se quiera o se pueda realizar.

Desde sus comienzos en la modernidad, la noción de ‘acción directa’ fue sinónima de actividad opuesta a la parlamentaria y buscaba que la

¹² Quien abordó este asunto de manera más constante fue Piotr Kropotkin (1978), en su obra *La moral anarquista*. Kropotkin, representante de la tendencia denominada ‘anarco-comunismo’ o ‘comunismo libertario’, fue también un científico natural, estudioso de Charles Darwin, frente al que discutió los aspectos de colaboración/cooperación que se dan entre las diversas especies, lo cual desempeña un criterio evolutivo muy importante también, junto con el de la selección de las especies por competencia, lucha y predominio del “más adaptado” (no necesariamente del “más fuerte”). En todo caso, siempre fue muy importante en el Anarquismo el cultivo de las ciencias. Veremos esta temática de Kropotkin más adelante.

agitación generada por una determinada cuestión se transformase en participación activa en una campaña. Posteriormente vino a ser equivalente de huelga general o parcial, de desobediencia civil o de determinadas formas de no-violencia activa¹³.

El Anarquismo no cree tanto en la fuerza del discurso en sí, sino en la eficacia del contacto directo con la realidad y en la acción transformadora. Cree en el poder educativo de la acción reivindicativa. No necesariamente tiene que llevar esto, como decíamos, al antintelectualismo ni al hiperactivismo, sino a una reflexión profunda de que una conciencia crítica que no parta de la experiencia y que no esté siempre acompañada de experiencia vital directa, carece de contenido y es una especulación vacía. Y lo normal es que favorezca más bien la dominación.

En definitiva, el Anarquismo es un defensor acérrimo de la propia *experiencia* y de la enseñanza a través de lo experimental y lo experiencial. Desconfía de una tradición puramente "teórica". Busca el contacto directo con las cosas. Igualmente a nivel social. Eso es la 'acción directa'.

(3) **Asambleísmo**

El Anarquismo, como dijimos anteriormente, es antagonista de la democracia formal, que está basada en la idea de la 'representatividad'.

En la concepción libertaria, en principio, nadie representa a nadie. Cada un@ es un adulto mayor y suficientemente responsable como para representarse a sí mism@ (no olvidemos que la 'adulthood' del ser humano es precisamente la filosofía de la Modernidad).

El Anarquismo critica igualmente la concepción que dice que él mismo solo es válido para contextos pequeños y limitados. Por el contrario, él piensa que la realidad de la *delegación* (no la 'representación'),

¹³ Por consiguiente, no es correcto históricamente identificar 'anarquismo' con 'terrorismo revolucionario'. Es un tanto caricaturesco hacer esto. Aunque ciertamente hubo algunos excesos en este sentido o acciones individuales de anarquistas asesinando reyes o príncipes, es decir, acciones antimonárquicas ('monarquía' como símbolo de 'tiranía'), no es esto lo que caracteriza necesariamente el Anarquismo. En gran parte, ha sido más bien noviolento que violento. Y posiblemente menos violento, en general, que otras opciones de izquierda. Pero no es el momento de entrar ahora en estos debates tan específicos.

correctamente entendida, permite superar los problemas de cuando, por extensión de número, se tiene que dejar en manos de otr@ el voto.

Porque, para el Anarquismo, 'delegación' y 'representación' no son lo mismo, ni se trata de una mera cuestión semántica. Aquel o aquella a quien se *delega* el voto solo hace con él lo que se le indica: meramente trasladar la opinión de alguien o de un grupo a otro ámbito más amplio (es decir, el voto delegado no es un voto en blanco...). Y para tomar otras decisiones necesita consultar nuevamente con sus votantes de base. Es decir, hay un matiz 'basista' y 'asambleísta' en la *Weltanschauung* (Concepción del Mundo) anarquista.

El/la delegado/a es simplemente un/a transmisor/a, un/a intermediari@ *provisional* que se pone en un lugar donde de hecho no estamos. Por supuesto, los cargos delegativos son *provisionales, rotativos, intercambiables y destituibles* (en caso de que no cumplan lo acordado) en cualquier momento (hay una fiscalización permanente).

Sin embargo, en la democracia formal, piensan l@s anarquistas, nosotr@s mism@s depositamos nuestro voto y enajenamos el poder que poseemos. Es realmente un voto en blanco. Supuestamente, el representante tiene que gobernar de acuerdo con el voto que le damos. Pero, en principio, nadie le puede impedir hacer lo que quiera con nuestro voto, pues le hemos cedido nuestros derechos, nuestro poder.

Como mucho, habría que esperar otros cuatro años o más para "castigarle" por su desobediencia, pero para entonces es posible que este poder ya "quemado" sea sustituido por otro tan engañador o más que el anterior (los diversos mecanismos fiscalizadores que se van introduciendo en las democracias avanzadas, aunque no son decisivos, mostrarían al menos este espíritu de base del Anarquismo).

El Anarquismo moderno no cree consecuentemente en partidos políticos, porque representan organizaciones jerárquicas de poder y son consustanciales a este sistema de democracia formal, que entronca con el capitalismo dominante. Al fin y al cabo, l@s anarquistas piensan que los partidos terminan decidiéndolo todo en la cúpula y actuando de manera diferente y contradictoria a lo que en teoría proclaman, aunque por supuesto pudiera haber partidos (más bien partidos-movimientos) más democráticos y participativos que otros. Pero terminan absorbidos por la lógica del Sistema (democracia representativa, indirecta) en el que

se mueven. No hay toma del Poder. Es el Poder el que nos toma a nosotr@s.

El problema es que, para el Anarquismo, los mismos partidos políticos más progresistas están encerrados en la misma lógica del sistema "democrático-formal" y terminan cayendo en sus mismas trampas electorales o electoreras, en el dualismo cúpula-bases, en el culto de la personalidad del Secretario General correspondiente, en las tomas de decisión de la cúpula, más que cumpliendo l@s decisiones de la base (si es que se dan). Posiblemente, el problema de la falta de transparencia y de la corrupción arranca de aquí y es un tema más estructural que ético (aunque también).

A nivel anarquista o ácrata, *ningún cargo es fijo, sino rotable, renovable y fiscalizable en cualquier momento*, bajo ciertas condiciones acordadas. Es la Asamblea, donde tod@ el que quiera participar puede hacerlo, quien toma las decisiones. Se han preferido históricamente las metodologías de *consenso* a las de establecer mayorías-minorías mediante voto decisivo o deliberativo, aunque pudiera haber también otras maneras de llevar adelante esta cuestión (y que se dieron en la práctica de las colectividades de la Revolución española).

En todo caso, en la experiencia anarquista, el espíritu asambleario no está reñido con el trabajo en *comisiones*, en algunos casos de cierta especialización, siempre que la soberanía la tenga en último término la *Asamblea General*, lugar último donde se discuten y toman las decisiones (para grupos humanos grandes funcionarían las asambleas locales con sus respectiv@s delegad@s, en la línea de lo que se expresó anteriormente)¹⁴.

(4) **Libertad igualitaria**

El espíritu de libertad e igualdad es sinónimo de Anarquismo. Aquí se entiende esto en el sentido de crear y promover siempre espacios de libertad con igualdad, o igualdad con libertad. La filosofía liberal y neoliberal hablan de libertad por encima de todo, pero se olvidan de la igualdad. El Anarquismo, que se sitúa en la izquierda más radical, a la

¹⁴ Evidentemente no se pretende dar aquí un breve curso de teoría política anarquista, ni de discutir todos los problemas prácticos aquí implícitos, que son muchos y complejos. Aquí solo aportamos las ideas generales más importantes del Anarquismo. Para estudiarlo más a fondo, véase la bibliografía citada. A lo largo de la investigación esperamos abordarlas también.

izquierda de la izquierda (y para otros/as, incluso más allá de ese dualismo entre izquierda y derecha), proclama libertad y emancipación pero con igualdad. Libertad sin igualdad no es libertad, sino opresión real. Es alienación.

Así, el Anarquismo sería idéntico a *antiautoritarismo*. Pese a lo que se dice y mal se comprende del Anarquismo, este no es contrario a toda autoridad, sino al *autoritarismo*. Reconoce la importancia de una autoridad, pero una *autoridad moral y racional*, mostrada desde la práctica, y no impuesta o meramente por mecanismos institucionales. Es una autoridad "probada" (por la experiencia=ideal científico), una autoridad racional y moral, que no impide la aceptación crítica de las y los demás. Utilizando los esquemas de análisis de Max Weber sobre los tipos de dominación, diríamos que es una *autoridad carismática*.

Pero el Anarquismo no habla sólo de libertad individual, sino que también de libertad colectiva¹⁵. Hay una desconfianza innata ante las estructuras fijas, las instituciones fuertes, las macro-instituciones, los "dinosaurios institucionales". Se buscan articulaciones más vivas, blandas y flexibles, donde la *participación de tod@s* es la clave. Esto no tiene que estar reñido necesariamente con la eficacia, pero sí con cierta manera tecnocrática de llevar adelante los asuntos.

Esta libertad democrática da siempre algo de carácter espontáneo a la práctica anarquista. Es verdad que existe un marcado *espontaneísmo* en el Anarquismo. Pero esto no significa necesariamente improvisación ni falta de organización. El espontaneísmo es relativo y subraya la posibilidad de "no controlar" en absoluto los procesos desde vanguardias iluminadas, sino de creer más en el pueblo y en la base. De no cerrar los espacios, ni los debates, ni los presupuestos. Se trata de ser y de vivir anti-dogmáticamente.

'Espontaneidad' significa aquí algo semejante a creatividad libre de la gente, especialmente de los más humildes y exclud@s. Significa tener confianza en la creatividad y capacidad de las personas, en no

¹⁵ La tendencia más anarcoindividualista, tipo Max Stirner, que tanto influenció en Friedrich Nietzsche, por ejemplo, es la que insiste en el aspecto individual de la libertad. Nadie puede ser amo de otra persona, ni siquiera el grupo. Libertad individual total. Sin coerción de lo social sobre ningún individuo. Pero otras corrientes anarquistas no piensan exactamente así esta relación entre lo individual y lo colectivo, pues piensan que pudieran darse instituciones libertarias que no fueran coercitivas de la libertad individual, sino precisamente potenciadoras de ella. El debate sobre esto es permanente.

minusvalorarlas, sino en actuar con ellas. En crear espacios libres, donde se podrán desarrollar las capacidades creativas y positivas de todo ser humano. El fundamento de esto es un *relativo optimismo* con respecto a la naturaleza humana. Algun@s calificarán esto de *ingenuidad*. El Anarquismo, por el contrario, criticaría a las y los *cínicos* (en el sentido usual del término, no en el sentido de aquellos filósofos griegos, como Diógenes de Sínope, que más bien serían unos "primitivos anarquistas" en el mundo cultural helenístico) que se pliegan a la realidad social tal como esta existe, pensando que vivimos "en el mejor de los mundos posibles" (por utilizar la conocida frase de Leibniz).

Libertad e igualdad... dentro de las diferencias. Hay una pasión en el Anarquismo por la *diversidad creativa*, por la "biodiversidad", tanto a nivel físico como cultural. Este espíritu libertario está ciertamente reñido con el autoritarismo y el verticalismo centralizadores, aunque sea de "izquierda". Emplea una pedagogía de base, verdaderamente democrática (=dominio del pueblo), comunitaria, participativa, respetando e intentando promover siempre la creatividad personal. Concede un acento muy fundamental a la *metodología*, a la manera de hacer las cosas, y no solo al qué hay que hacer. El espíritu libertario tiene una gran tradición de pedagogía alternativa, mayéutica, autogestionaria.

Evidentemente el Anarquismo no es un dogma, sino una filosofía práctica, una metodología de llevar adelante los asuntos humanos. Como tal, no garantiza el éxito de su gestión (todo depende de cómo se enfocan y resuelven los problemas concretos planteados), pero aporta una manera de hacer las cosas de gran participación, creatividad, libertad, igualdad y conciencia de justicia social. Implica tener una confianza suficiente en la gente y en lo que ella es capaz de hacer.

Hasta aquí los principios más importantes del Anarquismo. Resultan más bien la descripción de un 'tipo ideal' en la línea weberiana, ya que la realidad histórica de la práctica anarquista y la vida misma de las y los anarquistas puede ser un tanto diferente de esto.

3.6.5. Pues bien, vistos algo así como los *puntos convergentes mínimos* (para algunos y algunas serían incluso *máximos*...) de un planteamiento que podría denominarse 'anarquista', vamos a presentar a continuación los diversos modelos de pensamiento anarquista. En nuestra opinión, son modelos que se han dado a lo largo de la historia moderna del Anarquismo. La presentación teórica de

estos diversos modelos nos permitirá, a lo largo de la investigación, identificar convenientemente cuál es el sustrato teórico (*background*) de una determinada concepción autogestionaria. Sin duda, las cosas en el ámbito socio-histórico no se dan de manera pura, como en un laboratorio de ideas. Pero esto nos permite, al menos, identificar las tendencias.

En otras palabras, la autogestión anarquista viene “colorida” según el específico modelo anarquista que la defiende.

Así, pues, en nuestra opinión, podemos distinguir, a lo largo de la historia moderna del Anarquismo, siete modelos básicos de pensamiento anarquista:

- (1) Anarquismo religioso (o espiritual)
- (2) Anarquismo pedagógico
- (3) Anarquismo mutualista
- (4) Anarcosindicalismo
- (5) Anarquismo colectivista
- (6) Anarquismo comunista
- (7) Anarquismo individualista (egoísta)

Pasamos a continuación a *caracterizar*, mínima y brevemente, cada uno de estos modelos, así como su principal representante (cuando corresponda), con la finalidad de que puedan ser operativos en nuestra investigación sobre la AS.

(1) El *anarquismo religioso* (o, en general, *espiritual*) es una tendencia importante dentro del movimiento anarquista. La denominación ‘religioso’ no significa aquí la adscripción a ninguna religión institucional histórica (aunque tampoco lo impide). Muchos y muchas anarquistas han profesado un tipo de religiosidad cósmica, ecológica o deísta (o incluso religiosidad atea, por raro que esto parezca), siempre de gran libertad personal. Se podría llamar mejor a esto *anarquismo espiritual*.

A veces, algun@s incluso han defendido un cristianismo libre, no institucionalizado, algo que podríamos denominar *cristianismo libertario*. Es el caso del gran escritor ruso León Tolstói (1828-1910), que defendía un cristianismo puro, pacifista, un cristianismo primitivo y cercano a los/as primeros/as cristianos/as y a sus primeras comunidades. Este cristianismo era contrario al institucionalizado en la

Iglesia Ortodoxa rusa (así como en cualquier otra institucionalidad eclesial).

Aunque había sido un rico propietario rural, incluso pasando por la vida militar como oficial del ejército ruso, Tolstói abandonó radicalmente su pasado y procuró vivir exactamente cómo vivían las y los campesinos rusos. Nunca se llamó a sí mismo “anarquista”, pero sus opiniones sobre el gobierno y la autoridad eran típicamente anarquistas, siendo profundamente influenciado por las ideas de Proudhon.

Dentro de un anarquismo religioso podríamos incluir también al mismo Mahatma Gandhi, que tenía opiniones, desde la no violencia radical, propias de un anarquismo religioso, en este caso, hinduista.

La idea de un ‘anarquismo religioso’ es de un Dios que promueve libertad y que quiere que todos los seres humanos vivan sin opresiones ni restricciones externas. Algunos movimientos históricos religiosos de tendencia anarquista han defendido un comunismo de bienes y una frater-sororidad universales, unidos a un cosmopolitismo total¹⁶.

Aunque otros anarquistas han sido decididamente ate@s y otros/as agnóstic@s, sin embargo no podemos desconocer esta importante tendencia de anarquismo espiritual en la historia del anarquismo vivo de todos los tiempos, y también desde la Modernidad.

(2) El *anarquismo pedagógico* ha sido también una importante expresión del movimiento anarquista y ha influenciado también otras tendencias. De alguna manera, podemos concebirlo como una tendencia horizontal, o mejor, *transversal*, pues atraviesa metodológicamente otras concepciones libertarias también. Es, en realidad, un *transanarquismo*, por ser la educación libertaria un transvalor presente en muchos tipos de anarquismo.

¹⁶ Personalmente, hemos encontrado muchas similitudes entre lo que podríamos denominar *tendencia anarquista* y la construcción de la llamada *Primitiva Confederación Tribal Israelita* (1250-1050 a.C.), desde las relevantes investigaciones de N.K. Gottwald (1986). Esto mostraría que la tendencia anarquista como tal existiría a lo largo del tiempo y de las diferentes culturas, si bien no de una manera todavía tan definida como desde la Modernidad. Cfr. nuestro texto Rui Manuel Grácio das Neves (1991). *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*. Igualmente, el primitivo movimiento social jesuánico (correspondiente a los primeros años de actividad del Maestro de Galilea llamado Jesús de Nazaret) muestra interesantes analogías con una práctica anarquista. Cfr. nuestra tesis de licenciatura en Sociología, publicada posteriormente como libro: *El movimiento de Jesús. Lectura sociológica* (2002).

El autor del siglo XVIII-XIX, William Godwin (1756-1836), lo consideramos personalmente como perteneciente a esta categoría de anarquismo, por cuanto desarrolló importantes tendencias pedagógicas de corte libertario, a través de su militancia literaria. Esto aparece en un trabajo suyo publicado en *The Enquirer*, hablando sobre la necesidad de una educación más libre y en otra obra suya, *Caleb Williams*, que es una novela sobre el mismo tema, muy admirada por los críticos. Su obra prima había sido *Investigación sobre la justicia política*, una crítica al modelo autoritario, que es en realidad la primera exposición completa sobre la doctrina anarquista.

En España fue importante el movimiento de las *Escuelas Racionalistas* de Francisco Ferrer (que fue preso, procesado, condenado a muerte y finalmente fusilado en Montjuich, el 13 de octubre de 1909). La idea de un anarquismo pedagógico era proporcionar una educación universal, en igualdad para ambos géneros, donde el estudio debería basarse en criterios científicos de razonamiento lógico, observación y experimentación, con una concepción de fraternidad universal.

Se debería así alcanzar mentes libres y abiertas, y no mentes llenas de prejuicios, dogmas y sectarismos "medievales". Junto a esto, está la idea del ejercicio físico, de la higiene y de la salud, como bienes básicos de una educación humanista.

Otros movimientos pedagógicos, así como instituciones, podrían ser calificados de *inspiración libertaria*, aunque no hagan específicamente profesión de ser *anarquistas*, tal como el movimiento pedagógico de la escuela de Summerhill, ya que pretende educar en total libertad y responsabilidad. A esta tendencia pedagógica se la podría denominar propiamente "semianarquista".

Podemos decir que, de cierta manera, todas las tendencias anarquistas tienen un enfoque pedagógico, porque todas han intentado, con diversa metodología, *educar* al ser humano, individual y colectivamente, formal o informalmente, para obtener de ellos y ellas lo mejor que la "naturaleza humana" puede proporcionar. Y, al mismo tiempo, esa educación alternativa es la base antropológica para conseguir una nueva sociedad libertaria (la misma sociedad libertaria puede ser entendida como *una escuela global de educación en y para la libertad*).

Hay, de fondo, toda una visión antropológica fundamentalmente *optimista* de la naturaleza humana, de su perfectibilidad, e impregnada de la noción de *progreso*. Por eso, la *actitud pedagógica* es tan importante en los anarquismos. La actitud conservadora es más orientada a una visión pesimista antropológica y a la idea de que hay que controlar al ser humano, reprimiendo sus instintos perversos. La actitud anarquista es la contraria, aunque esto no debe ser entendido necesariamente de manera ingenua y descontextualizada. Hoy día todo esto es más matizado, ciertamente.

Lo básico del anarquismo es pensar que la "naturaleza humana" (sea lo que entendamos que esto represente) no está dada de una vez para siempre y, por lo tanto, es siempre *perfectible*. Con todo, podemos decir que, filosóficamente, para el Anarquismo, no existe tal cosa como una 'naturaleza humana', sino más bien un *proceso de humanización*. Una correcta actitud pedagógica creará entonces "mentes sanas en cuerpos sanos", como es el antiguo lema latino ("mens sana in corpore sano").

(3) El anarquismo *mutualista*, por su parte, está estrechamente unido a la figura de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Manteniendo en un principio contactos con socialistas, comenzó a desarrollar progresivamente teorías propias sobre un sistema sin gobierno, basado en una organización económica cooperativista y en la liberación del crédito de la usura que lo controlaba (cfr. Woodcock, 1986: 354).

En su famosa obra *¿Qué es la propiedad?* se declaró por primera vez anarquista. Proudhon fundó un *Banco del Pueblo* para demostrar en la práctica sus teorías sobre crédito libre. Un grupo de discípulos suyos, los denominados *mutualistas*, tuvo una participación activa en la creación de la Primera Internacional.

El vocablo *mutualismo* viene del latín *mutuum*, que significa *mutuo* o *intercambio*, y es una teoría económica anarquista, encuadrada en su tendencia *individualista*.

Es manifiestamente *promercado*, es decir, defiende que los individuos deben recibir el producto completo de su trabajo personal. Esto significa que es favorable al libre intercambio entre las y los productores, al igual que a la *empresa privada* como forma de asociación voluntaria económicamente racional. Defiende también las mutuas y cooperativas como instituciones de *cooperación*, así como la

propiedad privada resultante del propio trabajo y la propiedad privada de los medios de producción "artificiales". Y defiende también el uso personal y el usufructo privado de los bienes naturales considerados comunes.

Sus principios se apoyan en la promulgación del derecho de las personas sobre sí mismas y su derecho a la propiedad sobre el producto de su trabajo y su libre disposición, así como la prohibición de la coacción, la extorsión y el fraude en contra de las personas o sus propiedades. Las normas de convivencia son el resultado de la celebración de contratos totalmente voluntarios y libres entre individuos soberanos.

El mutualismo une así la libertad individual junto a una visión igualitarista en lo que concierne a los recursos naturales. Esto es consecuencia de su individualismo, por lo que para estos bienes reconoce solo su dominio privado (lo que podríamos llamar el *usufructo*), pero no su propiedad.

Su finalidad sería obtener una sociedad sin Estado, pero con acceso popular a la propiedad (sin restricciones monopólicas), con servicios provistos por asociaciones voluntarias. Busca además una sociedad políticamente libre, horizontal en el poder, económicamente próspera e igualitaria en derechos, de la mano del más amplio desarrollo individual y de una libre empresa justa y efectiva.

Puede ser conocido también como *anarquismo de mercado* o anticapitalismo de libre mercado, en contraste con el anarquismo colectivizante o socialista, contrario a la propiedad privada y al mismo mercado (de un modo relativo, esto último: algunos autores han hablado de *mercado autogestionario*).

(4) El *anarcosindicalismo* es una de las ramas del anarquismo, vinculada al movimiento obrero a través del sindicalismo. Es, ante todo, un método de organización y de lucha de l@s propi@s trabajadores/as por medio de sindicatos autónomos e independientes del poder político.

Representa el resultado de la síntesis del anarquismo y la acción sindical revolucionaria (o *sindicalismo revolucionario*). Se diferencia de otros movimientos anarquistas en que su ámbito de actuación característico (aunque no exclusivo) es el mundo del trabajo,

complementándose con otras organizaciones de similar concepción teórica, para la consecución de los fines perseguidos.

Su *meta* es la conquista por parte de los trabajadores/as de los *medios de producción*, así como la reorganización de la sociedad según los principios federalistas y de democracia directa, autogestionando todas las estructuras sociales y económicas por parte de l@s mism@s trabajadores/as. El anarcosindicalismo es así radicalmente antagónico de cualquier modelo de organización involuntaria o centralista, del capitalismo convencional y de la (cualquier) organización estatal. A este planteamiento se le conoce como *autogestión* y lo abordaremos posteriormente, en su lugar oportuno.

Sus *principios fundamentales* son: el *federalismo*, la *autogestión*, la *acción directa* (entendida aquí como el tratamiento de los conflictos laborales entre el empleador y las y los trabajadores, sin el concurso de terceros "representantes" que puedan manipular o desviar la lucha de los trabajadores organizados en *asambleas*), así como el *apoyo mutuo*, el *antiestatismo* y el *internacionalismo*.

El anarcosindicalismo deriva de los postulados originales de la *Primera Internacional*, tomando el sindicato como el principal medio de lucha de la clase obrera. Ha tenido un papel importante en Argentina, Corea, España, Estados Unidos, Francia, Italia, Rusia, Uruguay... En España tuvo una gran importancia en la Revolución española de 1936, como veremos más adelante.

Actualmente, el anarcosindicalismo se halla extendido, a pesar de ser una fuerza minoritaria aunque siempre potencialmente significativa, por los cinco continentes, siendo la organización que más lo impulsa la AIT, organización fundada en Berlín en 1922, y que pretende ser la continuadora de la Primera Internacional.

Una de las grandes dificultades que ha tenido históricamente el anarcosindicalismo ha sido sus divisiones internas. La síntesis resultante entre el *anarquismo* y el *sindicalismo revolucionario* ha conllevado fuertes tensiones entre partidarios más inclinados hacia una u otra de las tendencias. Esto ha provocado y provoca divisiones en los senos de las organizaciones anarcosindicalistas¹⁷. Es el problema de todas las grandes síntesis. No siempre se capta su especificidad.

¹⁷En España, durante el período de la Segunda República hubo dos escisiones al respecto. La primera escisión surgió de una reacción por parte de sindicalistas ante

(5) El anarquismo *colectivista* o *anarco-colectivismo* está intrínsecamente relacionado con la figura de Michael Alexandrovich Bakunin (1814-1876). Su carácter rebelde era inicialmente de orientación filosófica, leyendo a Fichte y Hegel, pero, gracias a la influencia de Wilhelm Weitling y Proudhon, Bakunin se tornó un revolucionario. En 1868 se juntó a la Internacional, liderando la corriente que se oponía a K. Marx. Más que un gran teórico era un activista fogoso y persistente, y podría ser considerado como fundador del movimiento anarquista histórico.

Lo que propone Bakunin es una sociedad organizada colectivamente, un colectivismo social, pero no de manera estatal, sino por la base social. La filosofía anarquista de Bakunin era una protesta vigorosa contra toda forma de poder centralizado, sea político o económico. La sociedad descentralizada y libertaria del futuro, con su flexible federación de cooperativas obreras y comunas agrícolas, podría llevar a cabo la reconstrucción total de los valores sociales y la regeneración de la Humanidad. A juicio de Bakunin, Karl Marx, proponente de un socialismo de Estado (al menos inicialmente), como judío alemán, era un autoritario de los pies a la cabeza (cfr. Avrich, 1974: 33).

Bakunin está estrechamente unido a la corriente anarquista denominada anarcocolectivismo. Veamos sus principios a continuación.

El anarcocolectivismo defiende, en economía, que la propiedad de los medios de producción, distribución y cambio debe ser social y administrada colectivamente por l@s propi@s trabajadores/as, reunid@s en *pequeñas asociaciones por afinidad*. Cada un@ de las y los trabajadores/as produce según su propia voluntad (o según lo acordado) y cada un@ debe recibir el producto íntegro de su trabajo según su *mérito* individual, es decir, según lo producido. Estas asociaciones a su vez estarían unidas a otras a través del *principio federativo*. Este sistema federal debe dejar, según los anarco-colectivistas, plena autonomía a las propias asociaciones para que se autogestionen.

el predominio de la FAI (*Federación Anarquista Ibérica*) dentro de la CNT. Estos sindicalistas escribieron una carta exponiendo sus diferencias y se los conoció como los *treintistas*, ya que esa carta fue firmada por 30 adherentes. La segunda escisión vino por parte del cenetista Ángel Pestaña, que fundó y lideró el denominado *Partido Sindicalista*, aunque finalmente reingresó en la CNT y volvió a los principios anarcosindicalistas clásicos.

Además del ya citado M. Bakunin, esta corriente del anarquismo fue defendida por James Guillaume, Ricardo Mella, Elisée Reclus y Keith Preston. Sus seguidores fueron expulsados de la *Primera Internacional* por las discrepancias habidas precisamente con Karl Marx, a la hora de afrontar los problemas de la organización del proletariado. Las ideas de Bakunin en contra de la necesidad de la existencia del Estado y sobre la necesidad absoluta de la *acción directa*, forjaron esas discrepancias, con la consiguiente creación del anarquismo militante como movimiento obrero internacional organizado. El *anarcosindicalismo* será luego la forma de llevar a cabo varias de estas ideas.

(6) El anarquismo *comunista*, *anarcocomunismo* o *comunismo libertario* se refiere a aquel tipo de anarquismo ideado por P. Kropotkin y otra serie de seguidores.

Piotr Alexeyevich Kropotkin (1842-1912), de origen noble ruso, llegó a ser oficial del ejército ruso. Sirviendo en Siberia, sus intereses científicos le llevaron a realizar estudios de gran importancia para la geografía de la región. Sus experimentos en Siberia le desligaron del ejército, se hizo geógrafo y más tarde abandonaría la ciencia para hacerse anarquista. Ingresó en la Internacional en 1872, en Suiza, y volvió a Rusia para realizar un trabajo clandestino de propaganda. Prisionero, consiguió escapar a Europa Occidental. Pasó treinta años en Inglaterra, donde escribió sus obras más importantes (*La conquista del pan*, *El apoyo mutuo*, *Memorias de un revolucionario*, *Campos, fábricas y talleres...*). Fue el más insigne discípulo de Bakunin.

La idea del anarcocomunismo es la de una sociedad libertaria, una ingente comuna organizada de manera anarquista. Es un planteamiento comunista, pero no de Estado, sino de toda una sociedad en libertad horizontal, autogestionada.

En realidad, el *anarcocomunismo*, también conocido como *comunismo anarquista* o *comunismo libertario*, es una teoría económica y, al mismo tiempo, y ante todo, una tendencia dentro del movimiento anarquista. Promueve una sociedad de libre adhesión, sin Estado e igualitaria, a través de la *propiedad comunitaria* o colectiva de los bienes y servicios.

Estos son distribuidos por medio de una *economía planificada, descentralizada y participativa*, según las necesidades de cada

persona, en conjunto con l@s demás integrantes de un grupo social. En otras palabras, propone el *comunismo*, entendido como *comunidad de bienes*. Las formas en que lo promueve son la *democracia directa descentralizada*, las redes horizontales de *asociaciones voluntarias*, los *consejos obreros* y los *consejos de consumidores/as*.

El anarcocomunismo y el anarcocolectivismo tenían semejanzas, pero también diferencias. La discusión entre anarquistas colectivistas y comunistas libertarios tuvo lugar principalmente a finales del siglo XIX. Las dos grandes diferencias entre el anarcocomunismo (o comunismo libertario) y el anarcocolectivismo eran:

1. Los comunistas libertarios defendían la consigna: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”, lo cual chocaba con los anarcocolectivistas, que proponían la retribución según el *mérito* (“de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo”).
2. Los comunistas libertarios proponían que la *federación* de estas asociaciones gestionara la economía de forma democrática, que recaudasen lo producido y luego lo redistribuyeran según las necesidades de los individuos. Además, esta confederación fijaría determinadas pautas sobre la forma de producción y de trabajo. Los anarquistas colectivistas, en cambio, proponían dar mayor autonomía a las asociaciones particulares de la federación.

Históricamente, viendo la mayoría de anarquistas que estas discusiones les conduciría más bien a un callejón sin salida, optaron por denominarse simplemente “anarquistas sin adjetivos”. Es decir, optaron por la síntesis y tendieron a converger en la lucha del día a día. Es el caso en España, por ejemplo, de Diego Abad de Santillán.

Digamos, para terminar este punto, que las ideas de la organización social según el anarcocomunismo serán de gran importancia para nuestra investigación, ya que aportan bastantes insumos para la práctica de la autogestión libertaria.

(7) Finalmente, el anarquismo *individualista* o *anarcoindividualismo*, en su tendencia denominada *egoísta*, tiene en Max Stirner (1806-1856) a su más egregio representante. Formaba parte del grupo de los jóvenes hegelianos que se reunían en torno a Arnold Ruge y Bruno Bauer, donde se encontraba también Karl Marx.

Su nombre original era Johann Kaspar Schmidt y únicamente publicó un libro importante *El Único y su Propiedad*. Defiende en él un anarquismo de extremo individualismo, donde nada ni nadie se debe sobreponer sobre el individuo. Ninguna institución social le puede coaccionar. El individuo es el supremo amo de sí mismo. Sin embargo, defiende un *sindicato* (o *asociación*) de *egoístas*, donde cada un@ se puede unir libremente, en respeto mutuo, sin coacción, en defensa de sus intereses convergentes.

Max Stirner es calificado como anarcoindividualista egoísta. No reconoce ningún valor a los conceptos abstractos como 'Dios', 'Estado', 'Moralidad', 'Bien Común'..., meros constructos mentales que son impuestos por encima del individuo y en contra de él. En nombre del individuo real, de carne y hueso, deben ser abolidas dichas "generalidades". Es una especie de filosofía nominalista social. Estuvo influido por L. Feuerbach, y, a su vez, influyó notablemente en F. Nietzsche, quien leyó y se interesó mucho por su libro.

Destaquemos también que hay una importante tendencia dentro del individualismo anarquista que enfatiza la libre exploración individual subjetiva y el desafío a las convenciones sociales (cualquiera que sea). Así, aquellas tendencias que defienden el *amor libre* y otros estilos de vida alternativos como el *naturismo* han tenido siempre mucha popularidad entre los libertarios individualistas.

En este sentido, la defensa del amor libre se remonta al pensador Josiah Warren y se apoya en las *comunidades experimentales*, afirmando que la libertad sexual es una expresión clara y directa de la libre soberanía individual. El principal propagandista del *amor libre* en Europa, dentro del individualismo anarquista, fue Emile Armand.

Añadamos finalmente que lo que se entiende bajo el epígrafe de 'anarcoindividualismo' engloba diversas tendencias o filosofías individualistas, algunas incluso contradictorias entre sí en algunos puntos. Las influencias más tempranas en el anarquismo individualista fueron los pensamientos de William Godwin (anteriormente citado), de Henry David Thoreau (denominada *trascendentalismo*), del ya citado Josiah Warren ("soberanía del individuo"), Lysander Spooner ("ley natural"), de los mutualistas Pierre-Proudhon y Benjamin R. Tucker, Herbert Spencer ("ley de igual libertad") y del también ya citado Max Stirner ("egoísmo"). El *anarcoindividualismo* es una de las dos principales categorías en que se suele dividir el anarquismo, siendo la

otra el anarquismo societario, social, colectivista o comunitario (*anarcosocialismo*).

La corriente individualista del anarquismo hace hincapié en lo que podríamos denominar la *libertad negativa*, es decir, la oposición al control estatal o social sobre los individuos. Por el contrario, las corrientes anarquistas con una visión colectivista, subrayan más bien la *libertad positiva*, intentando desarrollar las potencialidades de las personas. Argumentan que los seres humanos tienen necesidades que solamente la vida social puede satisfacer, reconociendo la igualdad de derechos.

Otra diferencia es que el anarquismo socialista defiende la *propiedad común (social) de los medios de producción*, con la idea de eliminar la desigualdad económica, mientras que gran parte del anarquismo individualista tiende a preferir la *propiedad privada* de los medios de producción, y en algunos casos, propugnando incluso el intercambio de bienes y servicios a través del mercado.

Añadamos además que, a diferencia del anarquismo comunista, el anarquismo individualista nunca fue realmente un movimiento social, siendo más bien un fenómeno filosófico-literario. Así, el *anarquismo filosófico*, es decir, el que no aboga especialmente por una revolución social y política para eliminar al Estado, ha sido siempre una componente especial del individualismo anarquista.

Históricamente, el anarcoindividualismo surge primero en Estados Unidos y luego en Europa, en el siglo XIX. Tuvo acogida especialmente entre autores y activistas estadounidenses, quienes formaron una tradición individualista nativa. Tuvo además un desarrollo significativo en la década de 1920, tanto en Francia como en el Reino Unido.

3.6.6. Hemos hablado anteriormente de que el punto central de nuestra investigación versa sobre la *autogestión*. Ahora bien, ¿qué se entiende específicamente por 'autogestión'? Necesitamos clarificar esto, para usarla como categoría analítica precisa en nuestra investigación.

3.6.6.1. En primer lugar, estudiemos la definición del término. A lo largo de la investigación iremos más bien perfilando su concepción general.

La definición (genérica) del Diccionario gira en torno a las siguientes concepciones: "Gestión llevada a cabo por los mismos gestionados", "gobierno ejecutado por los mismos gobernados", "administración llevada a efecto por los propios trabajadores de una empresa".

La idea es que se trata de una acción realizada por las y los mismos que la ejecutan, sin dependencia externa. Es, pues, una acción autónoma, realizada por las y los propios interesados en ella.

La etimología nos muestra una palabra compuesta de 'auto' y 'gestión'. El prefijo 'auto' (del griego αὐτός) denota la idea de 'propio/a', 'independiente', 'por sí mismo/a'.

Por consiguiente, se trata de cualquier acción o proyecto que es llevado a cabo o realizado por sus propios autores/as, independiente o autónomamente con respecto de otros u otras personas.

3.6.6.2. Pero la autogestión no es solamente un proceso económico, social o político. Tiene una *fundamentación científica* basada en los mismos procesos biológicos de un determinado organismo vivo. Igualmente, a nivel neuropsicológico hay actualmente buenas bases científicas para la determinación de los procesos cerebrales de acuerdo con patrones autogestionarios, en el caso de los seres humanos (cfr. Rubia, 2000, *passim*).

Sin pretender extendernos demasiado aquí y ahora sobre este punto, podemos señalar algunos elementos de reflexión dignos de nuestra atención en esta temática.

En efecto, todo organismo vivo es, en principio, un ente autogestionado. En otras palabras, 'vida' es esencialmente 'autogestión', es decir, la capacidad que tiene un ser vivo de auto-administrarse, de gestionar su propia acción, crecimiento, desarrollo y cuidados cotidianos. En otras palabras, su capacidad de hacerse viable. No es realizado, evidentemente, al margen de otras acciones en relación con su entorno vital (ecosistema). Pero sin esa capacidad de

llevar por sí mismo/a el proceso de desarrollo, de autodirigirse, no existe realmente, como tal, un organismo vivo.

De aquí podemos observar que 'autogestión' no implica biológicamente ausencia de todo contacto exterior, ya que sin tal contacto interactivo y dialéctico jamás podría subsistir un ser vivo. Pero, para que se dé dicha interacción, es necesario que el ser vivo esté auto-organizado, para poder incorporar e intercambiar vida. Así, autogestión biológica es un *proceso vital*, un continuo expandirse e incorporar materia viva por un determinado organismo. Vida es así esencialmente 'autogestión', por supuesto, dialéctica e interactiva.

Desde el punto de vista neuropsicológico, igualmente, podemos considerar hipotéticamente el cerebro como el centro coordinador de las diversas actividades vitales. Sin embargo, esta "co-ordinación" se hace *en paralelo*, pues hasta ahora no se ha podido encontrar físicamente ningún centro coordinador. Más bien, las funciones realizadas por el ser humano implican una compleja red de coordinación de funciones, con sus diferentes "partes" de cerebro articuladas.

Por eso, la concepción neuronal del cerebro es hoy de tipo holístico, es decir, de totalidad y no de descripción analítica. O mejor, la descripción analítica vale en tanto y en cuanto se articula ampliamente en redes complejas de interacciones plurifuncionales.

Podemos aplicar un modelo denominado 'autogestionario' a esta comprensión holística del cerebro humano (así como de otros primates).

3.6.6.3. Pero la autogestión es además un *proceso histórico y social*. Veamos a continuación un esbozo histórico de la autogestión. Para eso, seguiremos de cerca un artículo de Antonio Colomer Viadel¹⁸.

3.6.6.3.1. En efecto, piensa este autor que, ya desde el principio de la historia humana, un espíritu de necesaria solidaridad movía a las tribus y comunidades primitivas. Esto era debido a que la salvación de la especie estaba por encima de la del individuo. La "comunidad" actuaba como una entidad integrada por lazos irrompibles y cooperaba en una obra común.

¹⁸ Cuyo título es "La democracia autogestionaria" (1995).

Por consiguiente, el 'principio de cooperación' es una de las claves de la evolución, que solo una lectura distorsionada de Charles Darwin ha querido ignorar¹⁹. Esta *cooperación* implica, además, un compromiso de acción de todos sus miembros. Ninguno es ajeno a la "responsabilidad" de la construcción del ser social colectivo. La antropología reciente ha establecido en el "principio de reciprocidad" el nacimiento de los valores sociales, y en el entrecruzamiento de donaciones recíprocas el mecanismo económico y social de estas comunidades²⁰.

Así, estructura comunitaria y reciprocidad se condicionan mutuamente e implican, a la vez, diversas modalidades de autogobierno y de gestión por sí mismos de la producción y servicios de la comunidad, sin intermediarios. Es decir, implican lo que se puede denominar 'autogestión'.

Colomer sigue afirmando que la revolución demográfica y la concentración urbana, que hacen emerger la autoridad coactiva y el Estado, y el secuestro de esta doble capacidad de autogobierno y autogestión bajo el control de sucesivas castas dominantes, que fuerzan a la obediencia política y al trabajo sometido, no hace olvidar aquella impronta antropológica. Así, incluso en las sociedades más autoritarias, hay alzamientos y revueltas para reivindicar el *gobierno directo*, sin delegados ni autocracias dominantes, y el trabajo libre en cooperación voluntaria, sin amos ni explotadores. A lo largo de los siglos han sobrevivido estructuras comunitarias de autogobierno y formas de trabajo en común, incluso en entornos hostiles. Las formas de este *comunitarismo* han sido muy variadas, pero constantes en todas las civilizaciones.

Un fenómeno de origen europeo, que nace vinculado a la revolución industrial del siglo XIX, pero que tiene indudables raíces comunales, es el *cooperativismo*, de extensión universal. Así, en los primeros movimientos socialistas y anarquistas existió la pretensión de trasladar a las leyes sociales algunos mecanismos y leyes de la biología, para establecer un *carácter científico del socialismo*, y que la funcionalidad de las relaciones sociales se impusiera sobre todas las formas de dominación y jerarquía.

¹⁹ Observamos este mismo principio de 'espíritu de cooperación' formulado en el pensador anarquista P. Kropotkin.

²⁰ Cfr. el libro ya clásico de Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (edición original de 1944, y española de 1997).

De esta manera, Antonio Colomer señala que, a partir del concepto de *información generalizada*, uno de los más notables biólogos de la conducta contemporáneos, H. Laborit, ha realizado, sobre bases experimentales, una interesante y valiosa analogía entre el organismo humano y las sociedades humanas, contraponiendo el manejo difusor de la *información* con la finalidad liberadora de la autogestión, y el manejo excluyente de la información en las distintas etapas autoritarias.

“El organismo humano está *autogestionado*”. El sistema nervioso no es *la clase dominante*, sino únicamente el *intermediario* capaz de conocer las variaciones que se producen en el entorno, con el fin de actuar después sobre ese entorno, para la mayor supervivencia del conjunto orgánico. Este sistema no decide por el conjunto orgánico, sino que expresa por ese conjunto la decisión de comportamiento necesaria para la búsqueda del bienestar y la huida de lo desagradable.

En una analogía sociológica, debemos colocarnos a nivel del más grande conjunto, es decir, la especie y su entorno, el planeta. Es ella la que debe autogestionarse para asegurar su supervivencia.

De esta forma, ninguna centralización de la decisión es aceptable. Los organismos centrales sólo deben tener el papel de informar al conjunto sobre el contexto interior y exterior. Toda ocultación de información en beneficio de los líderes, todo defecto de difusión de esta información al conjunto nacional, toda insuficiencia de la generalización cultural..., y, sobre todo, toda información dirigida de arriba a abajo, de instancias de decisión hacia la base, no puede conseguir la autogestión del conjunto nacional, sino más bien una *pseudodemocracia*, o un sistema burocrático.

Por lo tanto, ningún individuo o grupo de individuos está autorizado a decidir sobre la felicidad del conjunto, y si invocan la ignorancia de la masa para decidir en su lugar, es porque ellos han cumplido mal su papel de difusión de lo que podemos llamar *información generalizada*, habiéndose limitado, lo más a menudo, a la difusión de información especializada, profesional, aquella exigida por el crecimiento, el beneficio y el mantenimiento de su dominación.

Los ideales democráticos nacientes están también vinculados a ese ejercicio directo por los titulares de la soberanía, sin intermediarios, representantes o delegados. Esta es la idea central de J.J. Rousseau:

que una vez traicionados por la burguesía revolucionaria que asegura el régimen liberal constitucional en su beneficio, va a ser reivindicado por pensadores sociales vinculados al movimiento obrero, como Proudhon, Cabet, Bakunin, Kropotkin, etc.

De esta manera, el movimiento anarquista, en sus formulaciones libertarias y anarcosindicalistas de finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, se identificará con el núcleo social de la *comuna autogestionaria*, y también la *estructura federativa de los sindicatos* para organizar la producción y la distribución por los mismos trabajadores.

3.6.6.3.2. A partir de todo esto, Antonio Colomer llega a hablar incluso de un *decálogo de la autogestión*.

Y así, uno de los esfuerzos teóricos más interesantes desde este origen libertario es el realizado en nuestros días por Abraham Guillén, que, en su trilogía económica, revisa las categorías fundamentales del pensamiento económico clásico (lo veremos más despacio en otro capítulo).

Un resumen esquemático de sus ideas se encuentra en su *decálogo de la autogestión*²¹:

- (1) *Autogestión*: no delegar el poder popular.
- (2) *Armonía en las iniciativas*: unir el todo y las partes en un socialismo federativo.
- (3) *Federación de los organismos autogestionarios*: el socialismo no debe ser caótico, sino unidad coherente del todo y sus partes, de la región y la nación.
- (4) *Acción directa*: anti-capitalismo, anti-burocratismo, para que el pueblo sea sujeto activo de la historia, mediante la *democracia directa*.
- (5) *Autodefensa coordinada*: frente a la burocracia totalitaria y a la burguesía imperialista, defensa de la *libertad* y el *socialismo*

²¹ Este Decálogo de la Autogestión está tomado directamente de Abraham Guillén (1988: 197-198).

autogestionario, difundido mediante la propaganda por los hechos, no con actitudes retóricas.

(6) *Cooperación en el campo y autogestión en la ciudad*: la agricultura se presta a una empresa autogestionaria, cuyo modelo puede ser el complejo agroindustrial cooperativo; en la ciudad, las industrias y los servicios deben ser autogestionados, pero sus consejos de administración han de estar constituidos por productores directos, sin ninguna mediación de clases dirigentes.

(7) *Sindicalización de la producción*: el trabajo sindicado debe convertirse en trabajo asociado con sus medios de producción, sin burocracia ni burguesía dirigiendo patronalmente las empresas.

(8) *Todo el Poder a las asambleas*: nadie debe decidir por el pueblo ni usurpar sus funciones con el profesionalismo en la política; la delegación de poderes no deberá ser permanente, sino en personas delegadas, no burocratizadas, elegibles y revocables por las mismas asambleas.

(9) *No delegar la política*: nada de partidos, vanguardias, élites, dirigentes, conductores, pues, por ejemplo, el burocratismo soviético ha matado la espontaneidad de las masas, su capacidad creativa, su acción revolucionaria, hasta convertirlo en un pueblo pasivo: dócil instrumento de las élites del Poder.

(10) *Socialización y no racionalización²² de la riqueza*: pasar el papel protagónico de la historia a los sindicatos, las cooperativas, las sociedades locales autogestoras, los organismos populares, las mutualistas, las asociaciones de todo tipo, las auto-administraciones o autogobiernos locales, comarcales, regionales y al cogobierno federal, nacional, continental o mundial.

Así pues, en la *sociedad libertaria*, basada en la *economía autogestionaria*, el común denominador de la infraestructura económica y de la superestructura política, es la *libertad*, lo cual significa:

²² ¿Errata del mismo Abraham Guillén? ¿Querrá haber dicho más bien "nacionalización" (a la que critica en sus diversos libros) que "racionalización"?

(1) *Socialismo libertario de mercado*, sin planificación centralizada o burocrática, autorregulando la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, a la manera como funcionaron las colectividades españolas durante la revolución de 1936/39.

(2) *Libre competencia económica entre productores colectivos o cooperativos*, sin especuladores o mercaderes, a fin de que el consumidor se decida siempre por lo mejor y más barato, de modo que el *mercado autogestionario* se autorregule sin intervención de onerosos y totalitarios burócratas, como sucedía/sucede en los regímenes de socialismo de Estado.

(3) *Libre disposición por los trabajadores de los productos de su trabajo para llevarlos al mercado*, sin entregarlos a intermediarios improductivos o parasitarios, o al Estado constituido en patrón o comerciante único.

(4) *Libertad de circulación de todos los bienes y servicios producidos*, ya que sin ella no hay libertad de las personas que, bajo un Estado totalitario, son nacionalizadas como objetos económicos o súbditos pasivos.

(5) *Libertad de pensamiento, prensa, palabra, manifestación y reunión, de cátedra, de información*, para que la sociedad no sea manipulada por grupos corporativos o por el Estado totalitario.

(6) *Garantía plena de los derechos humanos y de las libertades esenciales del ser humano*, en base a garantizar la libertad económica y la libertad política mediante la propiedad social de los medios de producción y de cambio.

(7) *Libertad para todos/as*, pero garantizada por una elevada productividad del trabajo asociado.

A partir de aquí, A. Colomer Viadel hace también una descripción de otras experiencias autogestionarias modernas. No las abordaremos específicamente ahora, sino más adelante, en su lugar correspondiente. Todo ello muestra que la autogestión no era una mera teoría, sino una práctica incluso común a lo largo de la historia, si bien no aparecía con este nombre.

3.7. El Anarquismo no es sólo un “estilo de pensar”, ni es esto lo fundamental en él. Lo fundamental es más bien una serie de

experiencias vitales, de las cuales ha surgido una fuente de inspiración para su concepción teórica. Más bien podríamos hablar aquí de una *relación dialéctica entre teoría y praxis*. La práctica anarquista ha dado origen a una rica reflexión teórica. Y viceversa, esta producción teórica ha inspirado prácticas sociales de orientación anarquista. Esto, en un proceso continuo de mutua implicación.

Así, históricamente, han ocurrido diversas experiencias de Autogestión Social, basadas en el pensamiento anarquista y que lo han alimentado. Veamos algunas de las más significativas, descritas de una manera somera.

Vamos a utilizar aquí algunos aportes de Daniel Guérin en su estudio teórico e histórico sobre el Anarquismo, describiendo somera e interesantemente a varios movimientos autogestionarios en la historia reciente (cfr. Guérin, 2004: 111 ss.).

3.7.1. El primero de ellos viene de la misma Revolución Rusa de 1917. Comúnmente se suele pensar que la gran gesta revolucionaria de Octubre de 1917 fue obra exclusiva (o casi) de los bolcheviques. Sin embargo, nada más alejado de la verdad histórica.

En opinión de Guérin:

“En rigor de verdad, la Revolución Rusa fue un vasto movimiento de masas, una ola de fondo popular que rebasó y arrasó a los grupos ideológicos. No perteneció a nadie en particular; sólo al pueblo. En la medida en que constituyó una auténtica revolución, impulsada desde abajo hacia arriba, capaz de producir espontáneamente órganos de democracia directa, presentó todas las características de una revolución social de tendencias libertarias. No obstante, la debilidad relativa de los anarquistas rusos les impidió explotar una situación excepcionalmente favorable para lograr el triunfo de sus ideas”.

Y añade:

“La Revolución fue finalmente confiscada y desnaturalizada por la maestría, dirían unos, por la astucia, dirán otros, del equipo de revolucionarios profesionales agrupados en torno de Lenin” (Guérin, 2004: 111).

Sin embargo, Guérin piensa que esta doble derrota, la del anarquismo y la de la auténtica revolución popular, no resultó estéril para la filosofía libertaria.

¿Por qué?

En primer lugar, no se renegó de la apropiación colectiva de los medios de producción, con lo que se preservó el terreno, pensando en que algún día el "socialismo desde la base" se impondría sobre la regimentación estatal. Algo que, como sabemos, no ocurrió.

Y, en segundo lugar, porque la experiencia soviética significó una importante lección para algunos anarquistas de Rusia y de otros países, a quienes este fracaso temporal enseñó muchas cosas y obligó a reconsiderar los problemas de conjunto de la revolución y del anarquismo. Más bien lo que se mostró es *cómo no debe hacerse una Revolución*, usando la famosa expresión de Kropotkin, repetida por el anarquista Volin.

Y concluye Guérin:

"Lejos de probar que el socialismo libertario es impracticable, la experiencia soviética confirmó, en buena medida, la exactitud profética de las ideas expresadas por los fundadores del anarquismo y, especialmente, de su crítica del socialismo 'autoritario'" (Guérin, 2004: 111-112).

No es nuestro interés mostrar ahora como los *soviets* fueron, en sus principios, un amplio movimiento de inspiración y práctica libertarias y de socialismo revolucionario. Igualmente, tampoco nos vamos a ocupar aquí de que hubo ciertas experiencias de corte libertario y de base, como el episodio de Kronstadt. Aquí más bien nos interesa mencionar la famosa experiencia de la *Majnovchina*, es decir, de la experiencia que Nestor Majnó llevó a cabo en el sur de Ucrania, de contenido anarquista y, sobre todo, autogestionario.

En síntesis, consistió en lo siguiente.

El campesino Néstor Majnó era hijo de campesinos ucranianos pobres, pero abrazó el anarquismo desde muy joven. Participó en la Revolución de 1905. Fue condenado a muerte por el zarismo, pero su pena fue

conmutada por la de ocho años en la cárcel. Casi todo ese tiempo lo pasó encadenado en la cárcel de Butirki. Fue allí donde, con la ayuda de un compañero de prisión, llamado Piotr Arshinov, cómo de hecho se formó intelectualmente ("la Universidad de la cárcel"). Esta fue su única escuela.

Majno, una especie de *Robin Hood* libertario, configuró una fuerte organización anarquista rural de carácter económico y militar, una verdadera experiencia autogestionaria. Esta organización autónoma de las masas campesinas, que se constituyó por iniciativa de Majno inmediatamente después del movimiento de Octubre, abarcaba una región poblada por siete millones de habitantes, que formaba un círculo de 280 por 250 kms. Su centro era Guliai-Polié, pueblo que tenía entre veinte y treinta mil habitantes. Esta región era tradicionalmente rebelde y fue ya palco de violentos disturbios en 1905.

Todo comenzó con el establecimiento en Ucrania de un régimen derechista, impuesto por los ejércitos de ocupación alemán y austríaco. El nuevo gobierno se apresuró a devolver a sus antiguos propietarios las tierras que los campesinos revolucionarios acababan de quitarles. De esta forma, los trabajadores rurales tomaron sus armas para defender sus recientes conquistas, tanto en contra de la reacción derechista como de la intempestiva intrusión en la zona rural de los comisarios bolcheviques, con sus requisas gravosas.

He aquí como Guérin describe esta experiencia:

"Por primera vez en la historia, en la Ucrania liberada se aplicaron los principios del comunismo libertario y, dentro de lo que la situación de guerra permitía, se practicó la autogestión. Los campesinos cultivaban en común las tierras disputadas a los antiguos terratenientes y se agrupaban en 'comunidades' o 'soviets de trabajo libres', donde reinaban la fraternidad y la igualdad. Todos -hombres, mujeres y niños- debían trabajar en la medida de sus fuerzas. Los compañeros elegidos para cumplir temporariamente las funciones administrativas volvían a sus tareas habituales, junto a los demás miembros de la comuna, una vez terminada su gestión.

Cada soviet era sólo el ejecutor de la voluntad de los campesinos de la localidad que lo había elegido. Las unidades de producción

estaban federadas en distritos, y éstos, en regiones. Los soviets formaban parte de un sistema económico de conjunto, basado en la igualdad social. Debían ser absolutamente independientes de cualquier partido político y no se permitía a ningún político profesional tratar de gobernarlos amparándose tras el poder soviético. Sus miembros tenían que ser trabajadores auténticos, dedicados a servir exclusivamente los intereses de las masas laboriosas” (Guérin, 2004: 128).

Guérin comenta también que siempre que los guerrilleros majnovistas entraban en una localidad, fijaban allí unos carteles que decían:

“La libertad de los campesinos y de los obreros les pertenece y no puede ni debe sufrir restricción alguna. Corresponde a los propios campesinos y obreros actuar, organizarse, entenderse en todos los dominios de la vida, siguiendo sus ideas y deseos [...] Los majnovistas sólo pueden ayudarles dándoles consejos y opiniones [...]. Pero no pueden ni quieren, en ningún caso, gobernarlos” (Guérin, 2004: 129).

Sin duda, interesante, para poder entender el “espíritu de base” que animaba el majnovismo, y para entender también el papel del anarquismo en la revolución española de 1936. Por cierto, en algún momento hay la autodefinición del anarquismo de la época como de un “majnovismo español”...

Cuando los hombres de vieron obligados, en el otoño de 1920, a celebrar un efímero acuerdo de igual a igual con el poder bolchevique, insistieron en que se añadiera la siguiente cláusula:

“En la región donde opere el ejército majnovista, la población obrera y campesina creará sus propias instituciones libres para la autoadministración económica y política; dichas instituciones serán autónomas y estarán ligadas federativamente –por pactos– con los organismos gubernamentales de las repúblicas soviéticas” (Guérin, 2004: 129).

Los negociadores bolcheviques decidieron remitir esta cláusula a Moscú para su estudio. Ni qué decir se tiene que en la capital se la juzgó “absolutamente inadmisibles”.

En las reuniones del movimiento se congregaban delegados de los campesinos y de los guerrilleros, ya que la organización civil era la prolongación de un ejército campesino rebelde que se defendía según la táctica de guerrillas²³.

¿En qué consistía?

Nuestro autor, Guérin, nos lo explica de la siguiente manera:

“Estaba organizada con arreglo específicamente libertarios, tales como el servicio voluntario, la designación electiva de todos los grados y la aceptación voluntaria de la disciplina. Es de notar que todos obedecían rigurosamente las reglas disciplinarias, que eran elaboradas por comisiones de guerrilleros y luego validadas por asambleas generales” (Guérin, 2004: 130).

Los cuerpos de guerrilleros majnovistas dieron mucho quehacer a los ejércitos “blancos” intervencionistas. Y, en cuanto a las unidades de los guardias rojos bolcheviques, eran bastante ineficaces, pues:

“Sólo combatían junto a las vías férreas y jamás se alejaban de los trenes blindados; al primer fracaso, se replegaban y, muchas veces, ni siquiera daban tiempo a sus propios soldados para volver a subir. Por ello inspiraban poca confianza a los campesinos que, aislados en sus villorrios y privados de armas, habrían estado a merced de los contrarrevolucionarios” (Guérin, 2004: 130).

Arshinov, cronista de la *majnovchina*, llega a afirmar que: “El honor de haber aniquilado la contrarrevolución de Denikin en el otoño de 1918, corresponde principalmente a los insurrectos anarquistas” (Guérin, 2004: 130).

Majnó se negó siempre a poner su ejército bajo el mando supremo de Trostki, jefe del Ejército Rojo, después que las unidades de los guardias rojos se fusionaron en este último. Trotski creyó por eso su deber encarnizarse contra el movimiento rebelde de Majnó.

²³ En todos los tiempos, parece que la estrategia y táctica de guerrillas ha sido “connatural” a la defensa anarquista, si bien, por supuesto, no tod@s l@s que las hayan practicado (las guerrillas) hayan sido anarquistas.

De esta manera, iniciando una política que sería imitada dieciocho años después por los estalinistas españoles en su lucha contra las brigadas anarquistas, Trostki se negó a dar armas a los guerrilleros de Majnó, con lo cual eludía su deber de ayudarlos, y luego los acusó de “traidores” y de dejarse vencer por las tropas blancas.

Sin embargo los dos ejércitos actuaron de acuerdo en dos oportunidades, cuando la gravedad del peligro intervencionista exigió su acción conjunta. Pero una vez conjurado el peligro, el Ejército Rojo no tuvo el menor reparo en reanudar las operaciones militares contra los guerrilleros de Majnó, quienes les devolvían golpe por golpe.

He aquí cómo terminó la historia:

“A fines de noviembre de 1920, el gobierno, sin el menor escrúpulo, les tendió una celada. Se invitó a los oficiales del ejército majnovista de Crimea a participar en un consejo militar. Tan pronto como llegaron a la cita, fueron detenidos por la Checa, policía política y fusilados, previo desarme de sus guerrilleros. Simultáneamente se lanzó una ofensiva a fondo contra Guliai-Polié. La lucha entre libertarios y “autoritarios” – lucha cada vez más desigual- duró otros nueve meses. Por último, Majnó tuvo que abandonar la partida al ser puesto fuera de combate por fuerzas muy superiores en número y equipo. En agosto de 1921 logró refugiarse en Rumania, de donde pasó a París, ciudad en la que murió tiempo después, pobre y enfermo. Así terminó la epopeya de la *majnovchina*, que fue, según Piotr Arshinov, el prototipo de movimiento independiente de las masas laboriosas y, por ello, sería futura fuente de inspiración para los trabajadores del mundo” (Guérin, 2004: 131).

3.7.2. El segundo de ellos se refiere a las experiencias autogestionarias anarquistas tenidas en España, en diferentes momentos de su historia, pero destacando sobre todo el período histórico más reciente. Vamos a ver esto según dos diferentes autores.

(1) El mismo Guérin nos da cuenta de las diversas experiencias de autogestión ocurridas durante el período de la Guerra Civil española o lo que él denomina “La Revolución española”.

En efecto, nuestro autor afirma que el anarquismo español, representado por la CNT (*Confederación Nacional del Trabajo*) cometió el error de entrar en el gobierno y no se supieron independizar lo suficiente de la política del *Frente Popular*, que suponía privilegiar la lucha antifascista sobre cualquier otro avance revolucionario. Fue éste un error de tipo *político* que podríamos denominar *estratégico*.

Sin embargo, en la esfera *económica*, las y los anarquistas españoles (presionad@s por las masas) fueron más intransigentes (o más coherentes) y obtuvieron aquí importantes logros:

“En buena medida, la autogestión agrícola e industrial tomó vuelo por sus propios medios. Pero, a medida que se fortalecía el Estado y se acentuaba el carácter totalitario de la guerra, tornábase más aguda la contradicción entre aquella república burguesa beligerante y ese experimento de comunismo, o más generalmente, de colectivismo libertario que se llevaba adelante paralelamente. Por último, la autogestión tuvo que batirse prácticamente en retirada, sacrificada en el altar del ‘antifascismo’” (Guérin, 2004: 161).

Guérin opina que la autogestión presentaba infinidad de variantes, según el lugar y el momento de que se trate.

Cuando se produjo en España la Revolución del 19 de julio de 1936, los grandes industriales y hacendados se dieron prisa en abandonar sus posesiones y a refugiarse en el extranjero. Consecuentemente, los trabajadores agrícolas tomaron a su cargo aquellos bienes sin dueño. De esta manera, los trabajadores agrícolas decidieron continuar cultivando el suelo por sus propios medios y, espontáneamente, se asociaron en “colectividades”.

Convocado por la CNT, el 5 de septiembre se decide en Cataluña, en un congreso regional de campesinos, colectivizar la tierra bajo el control y la dirección de los sindicatos. Las grandes haciendas y los bienes de los fascistas serían *socializados* (*colectivizados*). En cuanto a los pequeños propietarios, podían escoger entre continuar en el régimen de propiedad individual o entrar en el de propiedad colectiva.

En otros países considerados de menos desarrollo, donde faltaban los medios técnicos para el cultivo a gran escala, el campesino pobre se

sentía más atraído por la propiedad privada (de la cual nunca gozó) que por la agricultura socializada. Sin embargo, Guérin piensa que:

“... en España, la educación libertaria y la tradición colectivista compensaron la insuficiencia de los medios técnicos y contrarrestaron las tendencias individualistas de los campesinos empujándoles, de buenas a primeras, hacia el socialismo. Los campesinos pobres optaron por este camino, en tanto que los más acomodados se aferraron al individualismo, como sucedió en Cataluña. La gran mayoría (90 por ciento) de los trabajadores de la tierra prefirieron, desde el principio, entrar en las colectividades. Con ello se selló la alianza de los campesinos con los obreros urbanos, quienes, por la naturaleza de su trabajo, eran partidarios de la socialización de los medios de producción” (Guérin, 2004: 162).

Pero la conciencia social parecía estar aún más desarrollada en el campo que en la ciudad. Las colectividades agrícolas comenzaron rigiéndose según una doble gestión, *económica* y *local* a la vez. Ambas funciones las asumían o las dirigían los sindicatos. En otras palabras, *los sindicatos fueron los sujetos sociales del proceso autogestionario*.

En cada aldea, la *asamblea general de campesinos trabajadores* elegía un *comité administrativo* que se encargaba de dirigir la actividad económica. Excepto el secretario, los miembros del comité seguían cumpliendo sus tareas habituales. Todos los hombres aptos, que se encontrasen entre los dieciocho y los sesenta años, tenían la obligación de trabajar.

Los campesinos se organizaban en grupos de diez o más, encabezados por un delegado. A cada equipo se le asignaba una zona de cultivo o una función, de acuerdo con la edad de los miembros y la índole del trabajo. Todas las noches, el comité administrativo recibía a los delegados de los distintos grupos.

En cuanto a la parte de la administración local, la comuna convocaba frecuentemente una *asamblea vecinal general*, en la que se rendía cuentas de lo que se había hecho.

“Todo era de propiedad común, con excepción de las ropas, los muebles, las economías personales, los animales domésticos, las

parcelas de jardín y las aves de corral destinadas al consumo familiar. Los artesanos, los peluqueros, los zapateros, etc., estaban a su vez agrupados en colectividades. Las ovejas de la comunidad se dividían en rebaños de varios cientos de cabezas, que eran confiados a pastores y distribuidos metódicamente en las montañas” (Guérin, 2004: 163).

En lo que se refiere a la importante actividad de repartir los productos, se probaron diversos sistemas. Unos eran nacidos del colectivismo, otros del comunismo más o menos integral, y otros eran la combinación de ambos.

Generalmente se fijaba la remuneración en función de *las necesidades* de los miembros del grupo familiar. Cada jefe de familia recibía, a modo de jornal, un bono expresado en la moneda de la época (la peseta), el cual podía ser cambiado por artículos de consumo en las tiendas comunales (casi siempre instaladas en la iglesia o en sus dependencias). El saldo no consumido se anotaba en pesetas en el haber de una cuenta de reserva individual y el interesado podía solicitar una parte limitada de dicho saldo para gastos personales.

El alquiler, la electricidad, la atención médica, etc., eran gratuitos. También la escuela era gratuita, que funcionaba a menudo en un viejo convento y era obligatoria para los niños menores de catorce años, a quienes no se permitía realizar trabajos manuales.

La adhesión a la colectividad era totalmente voluntaria, tal como lo exigía la preocupación fundamental de las y los anarquistas, el respeto por la libertad:

“No se ejercía presión alguna sobre los pequeños propietarios, quienes al mantenerse apartados de la comunidad por propia determinación y pretender bastarse a sí mismos, no podían esperar que ésta les prestara servicios o ayuda. No obstante, les estaba permitido participar, siempre por libre decisión, en los trabajos de la comuna y enviar sus productos a los almacenes comunales. Se los admitía en las asambleas generales y gozaban de ciertos beneficios colectivos. Sólo se les impedía poseer más tierra de la que podían cultivar; y se les imponía una única condición: que su persona o sus bienes no perturbaran en nada el orden socialista” (Guérin, 2004: 164).

En la mayor parte de las aldeas socializadas, disminuyó paulatinamente el número de campesinos o comerciantes no adheridos a la colectividad, ya que, al sentirse aislados, preferían unirse a ella.

Las *comunas* se unían en *federaciones cantonales*, y estas, a su vez, en *federaciones regionales*. En principio, todas las tierras de una federación cantonal formaban un solo territorio sin deslindes. Fue muy fuerte la solidaridad entre aldeas. Se crearon *cajas de compensación* que permitían prestar ayuda a las colectividades menos favorecidas. Los instrumentos de trabajo, las materias primas y la mano de obra excedente estaban a disposición de las comunidades necesitadas.

La socialización rural varió en importancia de acuerdo con las provincias. En Cataluña, no fue mucha²⁴. Pero sí en Aragón, donde se socializaron más de las tres cuartas partes de la tierra. En la región de Levante, la más rica de España, se formaron alrededor de 900 colectividades, que englobaban el 43% de las localidades, el 50% de la producción cítrica y el 70% de su comercialización.

Fue, pues, en opinión de Guérin, en el Levante donde el anarcosindicalismo demostró mejor sus posibilidades de organizar e integrar la actividad agrícola. En Castilla se crearon aproximadamente unas 300 colectividades con unos 100.000 adherentes, en números redondos. La socialización se extendió también hasta Extremadura y parte de Andalucía²⁵.

En este sentido, escribe nuestro autor:

“Tan buenos resultados no se debieron únicamente a la poderosa organización del sindicalismo sino también, en gran parte, a la inteligencia y a la iniciativa del pueblo. Aunque analfabetos en su

²⁴ Se atribuía esto a que estaba conformada por pequeñas y mediana propiedades, donde el campesinado tenía profundas tradiciones *individualistas*. Por eso no se pasó de unas pocas colectividades piloto.

²⁵ En esta misma tesis doctoral intentaremos mostrar más despacio los innegables éxitos económicos habidos en el proceso de la autogestión, pese al sabotaje de los adversarios y el problema permanente de la guerra. También comentaremos algunos problemas habidos con el individualismo y la falta de preparación en lo referente a una mentalidad realmente comunista. En todo caso, hay que señalar que este triunfo autogestionario, esta práctica del socialismo de base, no fue solamente obra exclusiva de los anarcosindicalistas, sino de muchos “libertarios sin saberlo” (lo que podíamos denominar *criptolibertarios*), que practicaron la autogestión de la manera más generosa y entregada.

mayoría, los campesinos dieron pruebas de tener una elevada conciencia socialista, un gran sentido práctico y un espíritu de solidaridad y sacrificio que despertaban la admiración de los observadores extranjeros” (Guérin, 2004: 167).

También en la *industria* se demostró cuánto podía hacer la autogestión. Esto se vio especialmente en Cataluña, que era, en aquel entonces, la región más industrializada.

Los obreros pusieron espontáneamente en marcha las fábricas cuyos patrones habían huido. Durante más de cuatro meses, las empresas de Barcelona fueron administradas por los propios trabajadores. Lo hicieron agrupados en *comités revolucionarios*, sin ayuda o interferencia del Estado, a veces sin contar incluso con una dirección experta.

Guérin insiste en que la mayor suerte de la experiencia autogestionaria catalana fue *haber tenido a los técnicos de su parte*. Los ingenieros no se negaron a dar su aporte en este nuevo ensayo de socialización y así, desde el primer día, colaboraron estrechamente con los trabajadores.

La iniciativa obrera fue institucionalizada por un decreto del gobierno catalán (24 de octubre de 1936), mediante el cual, al mismo tiempo en que se reconocían los hechos consumados, se introducía un control gubernamental en la autogestión. Se crearon dos sectores, uno socializado y otro privado. Así lo describe nuestro autor:

“Cada fábrica autoadministrada estaba dirigida por un comité de administración compuesto de quince miembros que representaban a las diversas secciones y eran elegidos por los trabajadores reunidos en asamblea general; el mandato de la comisión duraba dos años y anualmente se renovaba la mitad de sus miembros. El comité designaba un director, en el cual delegaba total o parcialmente sus poderes. En el caso de las empresas muy importantes, el nombramiento de director requería la aprobación del correspondiente organismo tutelar. Además, cada empresa de administración estaba controlada por un representante del gobierno. Ya no era una autogestión en el verdadero sentido de la palabra, sino más bien una cogestión en estrecha asociación con el Estado” (Guérin, 2004: 168).

Efectivamente, no hay que confundir la *cogestión* (gestión entre las y los trabajadores, por una parte, y el Estado, por otra) con la *autogestión*, o la gestión llevada a cabo única y exclusivamente por las y los trabajadores de una determinada empresa.

Prosigue Guérin:

“El comité de administración podía ser destituido, ya por la asamblea general, ya por el consejo general de la rama industrial de que se tratara (compuesto de cuatro representantes de los comités de administración, ocho de los sindicatos obreros y cuatro técnicos nombrados por el organismo tutelar). Este consejo general planificaba y fijaba la repartición de los beneficios: sus decisiones tenían valor ejecutivo. En las fábricas socializadas, subsistía de modo integral el régimen de salarios. Cada trabajador recibía una suma fija como retribución por su labor. No se repartían los beneficios según el escalafón de la empresa. Tras la socialización, los sueldos no variaron casi y los aumentos fueron menores que los otorgados por el sector privado” (Guérin, 2004: 168).

La conclusión práctica de esta experiencia cogestionaria fue que, pese a los considerables poderes con que se había investido a los consejos generales de las ramas industriales, se corría el serio peligro de que este tipo de autogestión obrera condujera a un *particularismo egoísta*, a lo que un testigo de aquel entonces, Peirats, denominaba “cooperativismo burgués”. Y esto porque cada unidad de producción se preocupaba exclusivamente de sus propios intereses.

De esta manera, unas colectividades eran ricas y otras pobres. Unas podían pagar salarios relativamente altos, mientras que las segundas ni siquiera alcanzaban para mantener el nivel salarial prerrevolucionario. Las colectividades prósperas tenían abundante materia prima. Otras, sin embargo, carecían de ella, y así en todos los órdenes. Este *desequilibrio* se remedió bastante pronto con la creación de una *caja central de igualación*, mediante la cual se distribuían equitativamente los recursos.

En diciembre de 1936 se realizó en Valencia un congreso sindical que decidió ocuparse de coordinar los distintos sectores de producción,

encuadrándolos dentro de un plan general y orgánico, que tendía a evitar la competencia perjudicial y los esfuerzos desorganizados.

A partir de este momento, los sindicatos se dedicaron a reorganizar, de una manera sistemática y total, diversas ramas fabriles. Clausuraron así cientos de pequeñas empresas y concentraron la producción en las mejor equipadas:

“Pero la centralización industrial bajo control sindical no pudo concretarse con la rapidez y plenitud que hubieran deseado los planificadores anarcosindicalistas. ¿Por qué? Porque los estalinistas y los reformistas se oponían a la confiscación de los bienes de la clase media y respetaban religiosamente al sector privado” (Guérin, 2004: 169).

De todas formas, según Guérin:

“Al igual que la agrícola, la autogestión industrial se aplicó con muy buen éxito. Los testigos presenciales se deshacen en elogios, sobre todo cuando recuerdan el excelentemente funcionamiento de los servicios públicos regidos por la autogestión. Cierta número de empresas, si no todas, estuvieron notablemente administradas. La industria socializada realizó un aporte decisivo en la guerra antifascista” (Guérin, 2004: 170).

Es el caso de las fábricas de armamentos. Obreros y técnicos rivalizaron en entusiasmo y espíritu de iniciativa y muy pronto se mandó al frente material bélico, fabricado principalmente en Cataluña.

E iguales esfuerzos se concentraron en la producción de sustancias químicas indispensables para la guerra. En el ámbito de las necesidades civiles, la industria socializada tampoco se quedó atrás. Se inició febrilmente una actividad que nunca antes había sido practicada en España: la transformación de las fibras textiles (se trabajó el cáñamo, el esparto, la paja de arroz y la celulosa).

Hasta aquí los aportes de Daniel Guérin. Como decíamos antes, en la tesis, en su momento oportuno, llevaremos a cabo un análisis crítico más detallado de estos datos, con respecto al aspecto de la autogestión. Es interesante este resumen de Guérin, pero da la impresión que hubo un modelo único de autogestión, lo que no fue

tanto así. De todas formas, nos vale como *visión general* del proceso de autogestión en el período señalado de la historia del Estado español.

(2) El conocido historiador inglés Eric J. Hobsbawm escribió un interesante y original libro titulado *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*²⁶. En este libro hay varios capítulos dedicados al *milénarismo*. Uno de ellos estudia detenidamente la relación entre el milénarismo y los anarquistas andaluces²⁷.

Con gran rigor, pero también con sencillez, Hobsbawm va describiendo el contexto de la Andalucía española ("la Sicilia de España") de finales del siglo XIX y principios del XX, en condiciones de pobreza e incluso miseria. Es un área de pueblos en los que se concentra la población, con un campo vacío en el que los campesinos iban a vivir durante largos períodos de tiempo en "chabolas" y "cortijos" (casas-hacienda), dejando a sus mujeres en el pueblo:

"País de grandes propiedades pertenecientes a terratenientes absentistas, tierras mal cultivadas y una población de braceros y jornaleros sin tierras reducidos a un estado casi servil. Es la zona latifundista clásica, por más que ello no implica que toda Andalucía estuviese cultivada directamente por grandes propiedades y ranchos en el siglo XIX; una parte de los predios era arrendada a corto plazo por pequeñas parcelas" (Hobsbawm, 1983: 118).

Así, en algunos lugares, como en Cádiz, los latifundios llegaban a ocupar entre el 77% y el 96% del área total. El panorama general en las provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz, Córdoba y Jaén era que el 80% de la población rural carecía absolutamente de tierra. Por eso:

"Andalucía hacía depender casi exclusivamente la vida de sus moradores de una agricultura singularmente miserable y llena de avatares" (Hobsbawm, 1983: 119).

De esta manera, Andalucía era una de las zonas más pobres de toda Europa occidental en esta época. Por lo tanto no debe extrañar que se tornase profundamente revolucionaria, tan pronto como despertó la

²⁶ (1983). La edición inglesa es de 1959.

²⁷ Corresponde al capítulo V, pp. 117-143.

conciencia política. En términos generales, la cuenca del Guadalquivir y las áreas serranas del río eran anarquistas. En otras palabras, lo eran sobre todo las provincias de Sevilla, Cádiz, Córdoba y Málaga. La influencia anarquista llegó a ser muy fuerte, pues, en la región.

Un fuerte *espíritu religioso* puede estar a la base también, piensa nuestro autor, de una difundida conciencia revolucionaria, operante sobre todo a partir de 1850, en un proceso de revolución social (un ejemplo anterior es el famoso caso del pueblo andaluz de *Fuenteovejuna*):

"Acaso también derivaba ese espíritu en un apego feroz por la Iglesia Católica Militante, cuya Santa Inquisición castigaba al hereje, por rico y poderoso que fuera, cuyos teólogos españoles, como el jesuita padre Mariana, defendieron el alzamiento de Fuenteovejuna y arremetieron contra la riqueza a la vez que proponían remedios sociales radicales; y cuyo monasticismo encarnaba algunas veces su ideal primitivo comunista" (Hobsbawm, 1983: 122).

El Anarquismo apareció al principio propagado por los enviados del ala bakuninista de la Internacional y tuvo una rápida expansión. Tuvo sus altos y bajos y volvió de nuevo con fuerza en las diversas huelgas generales que empezaron a asolar el campo andaluz ya en los principios del siglo XX.

El surgimiento con fuerza del Anarquismo no era sólo un fenómeno del hambre secular del pueblo andaluz, sino que tenía sus reflejos en la política internacional (el período bolchevique de la Revolución Rusa, la Internacional y el descubrimiento de la *huelga general* como arma revolucionaria). Todo esto prendió allá como el fuego.

El espíritu revolucionario surgió ya en Andalucía con contenido anarquista. Hobsbawm atribuye aquí una gran importancia a las "predicaciones de los apóstoles anarquistas" (*sic*) (Hobsbawm, 1983: 127):

"La ideología del nuevo movimiento campesino era anarquista; o, para darle un nombre más preciso, comunista libertaria. Su programa económico apuntaba teóricamente al logro de una situación de propiedad común, a la vez que en la práctica se proponía, casi exclusivamente en las

primeras fases, el reparto de la tierra. Su programa político era republicano y antiautoritario; es decir, que concebía un mundo futuro en que la aldea o la ciudad se autogobernase siendo una unidad soberana, sociedad aquélla de la que se eliminaban las fuerzas exteriores a la localidad como reyes y aristocracias, policía, recaudadores de impuestos y demás agentes del Estado supralocal, agentes al cabo de la explotación del hombre por el hombre. En las condiciones andaluzas, un programa como aquél era menos utópico de lo que puede parecer. Los pueblos se habían autoadministrado, tanto en lo económico como en lo político, a su modo primitivo, con un mínimo de organización administrativa, gubernativa y coactiva, y parecía razonable pensar que la autoridad y el Estado eran intrusos innecesarios” (Hobsbawm, 1983: 128-129).

Y un poco más adelante afirma que lo que ell@s querían, más que un conjunto preciso de exigencias económicas y políticas (aunque también), era *un nuevo mundo moral*:

“Ese mundo había de llegar mediante la iluminación de la ciencia, del progreso y de la instrucción, en los que creían con fervor apasionado los campesinos anarquistas, rechazando la religión y la Iglesia lo mismo que rechazaban todas las demás manifestaciones del vil mundo de la opresión²⁸.(...) no se trataba más que de la posibilidad de que todos tuviesen siempre bastante que llevarse a la boca. El pobre de la sociedad preindustrial siempre concibe la sociedad ideal como una sociedad en que se comparte la carga de la austeridad, y no como un sueño de abundancia para todos. Pero sería un mundo libre y justo” (Hobsbawm, 1983: 129).

El espectáculo del pueblo de Castro del Río, en la provincia de Córdoba, por ejemplo, fue expresión de todo esto, que Hobsbawm piensa que no era exclusivamente anarquista: expropiación de la tierra, abolición de la moneda, hombres y mujeres que trabajaban sin ser propietarios@s y sin salario, sacando lo que necesitaban del almacén local (“lo ponen todo junto y cada cual saca lo que necesita”) y sobre todo una gran exaltación

²⁸ Posiblemente haya aquí una errata del autor o de la edición: “expresión” por “opresión”, cosa que hemos corregido en el texto.

moral. Se cerraron las tabernas del pueblo. El café desapareció del almacén²⁹. Todo esto llevó la etiqueta bakuninista (cfr. Hobsbawm, 1983: 129-130).

Lo más impresionante de todo esto es que *el anarquismo español fue obra casi exclusiva de campesin@s y pequeños artesanos*:

“Como indica Díez del Moral, contra lo que ocurría con el marxismo, no atrajo prácticamente a ningún intelectual, no dio ningún teórico relevante. Sus adeptos eran hombres que predicaban por el campo, y profetas de aldea. Su literatura consistía en periódicos y panfletos que en el mejor de los casos divulgaron las teorías elaboradas por pensadores extranjeros: Bakunin, Reclus, Malatesta. Con acaso una excepción -y se trata de un gallego-³⁰ no hay teórico anarquista ibérico importante. Era arrolladoramente un movimiento de hombres pobres, por lo que no debe sorprendernos que reflejase los intereses y las aspiraciones de los pueblos andaluces hasta un punto asombroso” (Hobsbawm, 1983: 130).

En todo ello fue muy importante la labor de propaganda de los “apóstoles” (utilizando la expresión corriente de la época, que recoge Hobsbawm) anarquistas, que fueron de pueblo en pueblo “predicando” una especie de *milenarismo secularizado*, un Mundo Nuevo que se acercaba. Esto caló hondo en las conciencias y en las vidas de l@s campesin@s andaluces, porque conectaba con sus aspiraciones seculares (o mejor, “milenarios”) más profundas, con sus ideas de justicia y de igualdad, con condiciones dignas de vida.

²⁹ Un tanto más tarde, en Málaga, en una entrevista en torno a 1935, se afirmaba de un anarquista consciente entrevistado por Brenan: “No estaba dispuesto a pronunciar la palabra Dios ni a tener nada que ver con la religión, estaba contra las corridas de toros, se negaba a beber y aun a fumar -en el período “bolchevique” también se filtró en este movimiento una tendencia vegetariana-, desaprobaba la promiscuidad sexual aunque estuviese oficialmente de acuerdo con el amor libre. De hecho, en tiempos de huelga o de revolución, hasta pruebas hay de que practicaba la castidad absoluta, lo que algunas veces interpretaban erróneamente los que le observaban desde fuera. Era un revolucionario en el sentido más completo concebible para los campesinos andaluces, condenándolo *todo* en cuanto al pasado. De hecho, era un milenarista” (pp. 131-132). El texto a que alude Hobsbawm para esta entrevista es *El laberinto español* de Gerald Brenan (1960), pp. 189 y 175.

³⁰ Probablemente se trata aquí de Ricardo Mella.

Para no extendernos demasiado sobre esto, vamos a terminar este aporte citando a Díez del Moral (que recoge adecuadamente lo que nosotros podemos calificar, desde un punto de vista sociológico, de ejemplar “estado naciente”, en palabras de Weber-Alberoni, que veremos más adelante)³¹:

“¡Pero si todo aquello era la *verdad pura*, que ellos habían *sentido* toda su vida, aunque no acertaban a expresarla! Se leía siempre; la curiosidad y el afán de aprender eran insaciables, hasta de camino, cabalgando en caballería, con las riendas o cabestros abandonados, se veían campesinos leyendo; en las alforjas, con la comida, iba siempre algún folleto... Es verdad que el 70 u 80 por 100 no sabía leer; pero el obstáculo no era insuperable. El entusiasta analfabeto compraba su periódico y lo daba a leer a su compañero, a quien hacía marcar el artículo más de su gusto; después rogaba a otro camarada que le leyese el artículo marcado y al cabo de algunas lecturas terminaba por aprenderlo de memoria y recitarlo a los que no lo conocían. ¡Aquello era un frenesí!”.

Es decir, la “buena nueva”, el *evangelio anarquista*, pasaba espontáneamente de un@s a otr@s:

“A las pocas semanas, el primitivo núcleo de diez o doce adeptos se había convertido en una o dos centenas; a los pocos meses, la casi totalidad de la población obrera, presa de ardiente proselitismo, propagaba frenéticamente el flamante ideario. Los pobres reacios, o por discretos o por pacíficos, o por temerosos de perder un buen acomodo, se veían acosados en el tajo, en la besana, en la casería, en la taberna, en las calles y plazas por grupos de *convencidos* que los asediaban con razones, con voces, con desdenes, con ironías, hasta decidirlos: la resistencia era imposible. Ya *convertido* el pueblo, la agitación se corría al colindante (...). Todos eran agitadores. De tal suerte, el incendio se propagó rápidamente por los pueblos *combustibles* (...). Por lo demás, la labor del propagandista era facilísima: bastaba la lectura de un artículo de *Tierra y Libertad* o de *El Productor*

³¹ Cfr. Francesco Alberoni (1990).

para que los oyentes se sintieran súbitamente iluminados por la nueva fe" (Hobsbawm, 1983: 137-138)³².

Y concluye más adelante el propio Hobsbawm:

"(...) aunque lleguemos a una explicación funcional en vez de histórica del comportamiento al parecer milenario del anarquismo aldeano español, difícilmente se hubieran conducido aquellos hombres de ese modo si su idea del 'gran cambio' no hubiera sido utópica, milenaria, apocalíptica, como están de acuerdo en que lo era todos los testigos. No concebían el movimiento revolucionario como algo consistente en una larga guerra contra sus enemigos, en una serie de campañas y de choques que debían culminar en el apoderamiento por su parte del poder nacional, seguido de la edificación de un nuevo orden. Veían en derredor suyo un mundo que debía sucumbir pronto. Para dejar lugar al Día del Cambio que iniciaría la era del mundo bueno, donde los que habían estado debajo pasarían a estar arriba, y donde los bienes de este mundo serían repartidos entre todos. 'Señorito - decía un joven jornalero a un *señor* - ¿cuándo llegará el gran día?' '¿Qué gran día es éste?' 'El día en que todos seamos iguales y se reparta la tierra entre todos'. Precisamente porque el cambio había de ser tan completo y apocalíptico -y en esto también están conformes los testimonios-, hablaban tan libremente acerca de él 'en público', con candidez absoluta, 'públicamente con toda ingenuidad, incluso ante los señores, con tranquila alegría'. Y es que era tal la fuerza del milenio que, si había de venir en realidad, ni siquiera los terratenientes podían enfrentársele. Su realización sería resultado de algo mucho mayor, indebidamente mayor y más general que una lucha de clases - porque la lucha de clases pertenecía, al fin y al cabo, al viejo mundo" (Hobsbawm, 1983: 140-141)³³.

Poco más podríamos decir críticamente de esta visión de Hobsbawm. Traduce una esperanza de cambio radical frecuente en varios momentos

³² El texto de Juan Díez del Moral es: *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. (reedición: Madrid, 1967: pp. 191-192).

³³ Hobsbawm cita testimonios de Bernaldo de Quirós (1919). *El espartaquismo agrario andaluz*, p. 39 y de Juan Díez del Moral (cfr. Hobsbawm, 1983:207).

“calientes” de la historia. Y este, vivido por las y los campesinos andaluces de la época, era uno de ellos.

3.8. Visto lo anterior, intentemos a continuación aclarar algunos *conceptos y categorías teóricas* utilizadas a lo largo de la investigación.

3.8.1. La primera es la distinción que llevamos a cabo en este trabajo entre ‘quimera’ y ‘utopía’.

Muchas veces son utilizadas sinónimamente en el lenguaje coloquial y también en algunos textos filosóficos y sociales (tal vez incluso lo encontremos en algún autor anarquista...). Pero creemos que hay que distinguir apropiadamente ambas expresiones. Sobre todo, después de las investigaciones llevadas a cabo por el filósofo alemán Ernst Bloch, que contribuyó significativamente al desarrollo *positivo* del concepto de ‘utopía’, como veremos a lo largo de esta investigación.

Ernst Bloch era un filósofo neomarxista, o marxista de la corriente humanista o “caliente”, que se dedicó a investigar sobre las formas utópicas en el pensamiento y prácticas humanas, llegando a la conclusión que estas siempre jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la sociedad humana y de los movimientos sociales, haciendo avanzar la Historia humana.

En efecto, corrientemente el vocablo ‘utopía’ significa algo así como “algo imposible de conseguir”, “un sueño o desvarío de la razón, imaginando algo ideal de realización imposible”. Nosotros preferimos dejar esta definición *negativa* del término para el vocablo ‘quimera’ y utilizar *positivamente* ‘utopía’ como sinónimo de “concepción teórico-práctica inspiradora y motivadora de creaciones espirituales y sociales de las comunidades humanas”.

Es decir, aunque la ‘utopía’ se refiera a ideas, proyectos, concepciones, visualizaciones, etc., que no son *todavía* existentes, sin embargo, *inspiran y motivan* prácticas sociales en su dirección. En la terminología de Bloch, son *anticipadoras*. Algún día se harán realidad, total o parcialmente, y esa es la idea que anima a los grandes reformadores sociales. Ernst Bloch ve entonces la “utopía” como algo en proceso histórico de realización y cargando gran fuerza de transformación y de esperanza para el género humano.

Expongamos a continuación algunos de los puntos fundamentales de su pensamiento, expresados en varias obras, pero sobre todo en su monumental *El Principio Esperanza* (*Das Prinzip Hoffnung*). Son interesantes para nuestro propio abordaje del Anarquismo.

Lo importante en Bloch es que la utopía es toda una corriente “caliente” (=generadora de esperanza) que atraviesa la historia humana, especialmente en el ámbito social, pero también en el religioso, filosófico, artístico, etc., “empujando” el ser humano hacia realizaciones cada vez más perfectas de una práctica justa y solidaria. Es una *tendencia*, aunque no necesariamente sus resultados son los esperados.

La lectura que Bloch hace de la historia es una lectura *progresista*, donde el espíritu humano va caminando hacia realizaciones cada vez más concretas de la utopía. Para él, el marxismo humanista es una *utopía concreta* de realización de la identidad humana en la historia.

La utopía está animada por la *anticipación*, es decir, por el logro parcial e histórico de un ideal de justicia, igualdad y libertad que camina hacia su plenitud (tal vez nunca lograda perfectamente, siendo así una especie de ‘ideal trascendental’, en la línea de Kant, pero leído ahora de manera histórica y dialéctica; en todo caso ésta es una posibilidad de interpretación del rico pensamiento de Bloch).

No es difícil encontrar en Bloch conexiones con un ideal anarquista de libertad, igualdad y autorrealización humana, aunque no necesariamente coincida con el filósofo alemán en su metodología del materialismo histórico. Al menos, *necesariamente* no tiene que ser así. Y tampoco es difícil ver, desde la perspectiva blochiana, la posibilidad de observar una “estructura utópica” en el pensamiento-praxis libertarios.

3.8.2. El anterior pensador, Ernst Bloch, es, como dijimos, uno de los más nimios representantes de lo que se ha dado en denominar *marxismo humanista*. Otros representantes importantes son Erich Fromm y Herbert Marcuse. Estos dos últimos, a su vez, pueden ser enmarcadas dentro de la importante *Escuela de Frankfurt*, que desarrolló un pensamiento creativo en torno a los años treinta y cuarenta, así como en años posteriores del siglo veinte.

Esta Escuela ha sido uno de los vértices más importantes del pensamiento marxista del siglo pasado. Es importante además porque se dedicaron a repensar el marxismo dentro del contexto de las sociedades occidentales e incorporaron otros paradigmas de pensamiento útiles para su concepción social, tales como el freudismo (especialmente en sus planteamientos más sociales). A veces se les denomina freudo-marxistas o marxi-freudianos.

Sin embargo, la denominación más corriente para todos ellos es la de 'neo-marxistas'. 'Marxistas' porque se apoyaron en la filosofía de Marx para interpretar el tiempo presente que estaban viviendo. 'Neo' porque no se limitaron a leer a Marx al pie de la letra, sino que lo "tradujeron" al contexto socio-histórico y existencial en que estaban viviendo, incorporando otros paradigmas de pensamiento, re-leyéndolo creativa y críticamente.

La subida al poder de Adolf Hitler echó al traste con el proyecto investigativo de esta Escuela, si bien continuó fuera de Alemania, ya que sus principales miembros (casi todos judíos) tuvieron que emigrar de la Alemania nazi hacia otros países.

Aunque existen ciertas contradicciones entre el marxismo y el anarquismo, esta escuela neomarxista es especialmente interesante para el pensamiento anarquista contemporáneo (especialmente para el 'neoanarquismo'), ya que varios de los elementos de la Escuela de Frankfurt pueden ser verdaderamente aprovechables para una filosofía libertaria, especialmente en su orientación humanista.

Tales son, por ejemplo, los desarrollos que hace la Escuela de Frankfurt sobre una sociedad no represiva o anti-represiva, tanto en lo psicológico, como en lo social y político; su interés por conseguir sociedades anti-autoritarias; el estudio de la libertad y sus implicaciones sociales; aspectos importantes de la subjetividad, como la religión en su vertiente psicológica liberadora (es el caso de Erich Fromm, estudiando budismo zen y sus relaciones con el psicoanálisis), la estética liberadora (Walter Benjamin), o el desarrollo de un *pensamiento crítico negativo* (Theodor Adorno y Max Horkheimer), como 'permanente trascendental epistémico' (es decir, el pensamiento crítico como siempre presente en cualquier realización positiva del espíritu humano y como corrector de sus generalizaciones indebidas, desde un punto de vista neo-humanista).

Sin duda, insistimos, muchos de estos contenidos e incluso alguna metodología analítica podrían ser incorporados hoy al neo-anarquismo, en torno a la construcción de una sociedad autogestionaria.

3.8.3. En otros contextos no europeos existen también desarrollos más o menos explícitos de una práctica anarquista. En Brasil o Argentina se dieron varias. En la India, país donde hemos estado también investigando, el caso de Mahatma Gandhi es especialmente interesante.

Influenciado por las ideas de León Tolstói y de Henry David Thoreau, unido todo ello al *background* religioso y espiritual hindú, Gandhi supo llevar a cabo prácticamente una acción que, si bien no la podemos calificar de *estrictamente* anarquista, sin embargo, era de *inspiración práctica* anarquista. Un anarquismo de raíz religiosa y espiritual, pero no por eso menos anarquista y menos social y político. El historiador Irving Louis Horowitz le sitúa en la Historia del Anarquismo, como una tendencia específica, como un 'anarquismo pacifista'.

Muchos de los aspectos de la no-violencia de Mahatma Gandhi (*Ahimsa*, de tradición hinduista, aunque con fuerte influencia del jainismo) y de su ética, guardan estrecha relación con una ética autonomista, de responsabilidad, libertad e igualdad, con respeto absoluto a la conciencia individual, así como a sus derechos inalienables, lo cual hace sin duda de Gandhi uno de los adalides de un anarquismo ético y espiritual, de corte existencial.

Añádase a esto que en la tradición de la India hay desarrollos comunales y tribales con desempeños próximos al anarquismo en sus prácticas. En realidad, podríamos rastrear esto a lo largo de muchas experiencias históricas de pueblos de diversos contextos geo-históricos, encontrando tendencias anarquistas en muchos lugares. Pero evidentemente esto escapa al análisis de esta investigación. El anarquismo moderno arranca principalmente de la Ilustración europea. Sin embargo, estas consideraciones dejan abiertas las puertas para estudiarlo en otros contextos con una metodología rigurosa. Esperemos que nuestra investigación deje algunas pistas concretas para este trabajo.

3.8.4. Aquí es donde podríamos emplear dos categorías que podrían ser analíticas y operativas en nuestra investigación. Se trata de las categorías de 'anarquismo estricto' y 'anarquismo lato'. Una breve mención a ambas, ya que no creemos que sean difíciles de entender.

Por 'anarquismo estricto' entendemos el anarquismo en su forma más "pura", o lo que formalmente podemos decir que es anarquismo. Podremos decir, por ejemplo, que Kropotkin era un anarquista *strictu sensu*, fórmula latina que significa en sentido estricto, literal, al pie de la letra.

Por 'anarquismo lato' o 'en sentido lato' entendemos el anarquismo en sentido amplio o, por lo menos, más amplio que el simple 'estricto anarquismo'. Es equivalente de lo que podemos denominar como 'de inspiración anarquista', 'de trasfondo anarquista', 'más o menos anarquista', aunque no podamos medir nunca lo anarquista al 100%. En este sentido, podemos decir que "tal movimiento social se basaba en un anarquismo lato", significando con esto que tenía una *inspiración anarquista*, si bien *todos* sus elementos no fueran realmente anarquistas.

Muchas veces lo que ocurre es que determinada práctica social, siempre histórica, no es *conscientemente* anarquista, pero *de hecho* sí lo es, por lo menos en gran parte.

3.8.5. La distinción anterior entre 'anarquismo estricto' y 'anarquismo lato' nos permite poder calificar ciertos movimientos sociales, como el Mayo del 68, como 'latamente anarquistas'. Es decir, tenían en nuestra opinión una inspiración anarquista, si bien todos sus elementos y sus protagonistas no lo fueran o no tuvieran conciencia de serlo.

Por ejemplo, ciertos desarrollos del *hippismo* de los años 60 y 70 del pasado siglo veinte, especialmente en sus formas comunales, mostraban rasgos de un anarquismo más o menos explícito. Y en algunos casos hasta conscientemente.

También podemos decir que ciertos aspectos del movimiento zapatista o neo-zapatista del Chiapas actual (México) muestran cierta conexión con el anarquismo, si bien estos no sean siempre totalmente conscientes en sus actores sociales. Y esto porque varias prácticas

indígenas tienen un fuerte componente comunitario participativo y autogestionario.

Pero el análisis de estos tres movimientos sociales del pasado siglo (el neo-zapatista entronca también con nuestro siglo XXI) escapan a nuestro estudio acá. Simplemente sirven para mostrar cómo la práctica anarquista va más allá de su ideario explícito como tal y puede inspirar muchas otras prácticas sociales. En este sentido, tal vez nuestro estudio sirva para identificar prácticas sociales, especialmente en movimientos sociales, que podríamos calificar de 'anarquistas en sentido lato o extendido'. Algunos investigadores e investigadoras utilizarían incluso la terminología de *semianarquistas*.

3.8.6. En este orden de ideas es preciso señalar que ciertos movimientos sociales, aunque no pretendiendo presentarse estrictamente como anarquistas, sí que son *conscientemente* deudores de él y muchas veces están poblados de practicantes anarquistas. Con todo, admiten también otros posibles orígenes.

En nuestra opinión, éste es el caso del movimiento español (igualmente en algunos otros países) de *objeción de conciencia y no violencia activa*, si bien en sus formas más *radicales*, como los de *insumisión* o *desobediencia civil* aparezca de una manera más clara. También escapa a nuestro ámbito investigativo profundizar aquí en esto, pero sugerimos que interesantes investigaciones podrían ser hechas sobre ellos, utilizando el pensamiento-práctica anarquistas en sus diferentes corrientes.

3.9. Una categoría también presente en nuestro estudio en algunos momentos, explícita o implícitamente (la mayoría de las veces) es la de 'neo-anarquismo'.

¿Qué entendemos por 'neo-anarquismo'?

El prefijo 'neo' significa 'nuevo'. Antepuesto al término 'anarquismo' significa 'nuevo anarquismo', o, más propiamente, 'anarquismo renovado, puesto al día, actualizado', *aggiornado*.

Es decir, se trata de incorporar al pensamiento histórico y a las prácticas anarquistas elementos nuevos, que concuerdan, fortalecen o

profundizan lo que ha sido la filosofía anarquista considerada históricamente hasta hoy.

Nos referimos específicamente a planteamientos ecologistas, pacifistas (especialmente noviolencia activa e insumisión social), feministas, indigenistas, de Nueva Espiritualidad, etc., relativamente recientes (aunque sus demandas pueden ser muy antiguas también).

Por tanto, se trata de un *anarquismo renovado* con todos estos nuevos elementos, que, si bien no son exclusivamente de origen anarquista y pueden ser incorporados en otras filosofías sociales, sí encajan muy bien en el ansia de mayor libertad tan propio del anarquismo. En este sentido, nuestra investigación se enmarcaría dentro de las coordenadas de un neo-anarquismo de nuestros días. Por supuesto, como es propio de una investigación, pretendiendo un sentido crítico y autocrítico. Esperamos conseguirlo.

3.10. Esto nos permite conectar también con un elemento epistemológico (y metodológico) presente a lo largo de toda nuestra investigación. Nos referimos al *estrecho vínculo que aquí realizamos entre Filosofía y Sociología*.

Evidentemente, este es un trabajo de Sociología, una investigación que se incardina dentro de las Ciencias Sociales. Pero no se da aparte de estas. Es decir, buscamos aquí un planteamiento más *holístico*, es decir, un estudio no enclausurado dentro de sí mismo, sino abierto al contacto con otras Ciencias Sociales.

La Filosofía es un caso eminente de estas Ciencias Sociales y por eso, en varios lugares de la tesis, se hará mención a desarrollos filosóficos que se dan bien con ciertas reflexiones sociológicas, las amplían, profundizan, etc.

Esperamos con esto haber enriquecido más y mejor nuestra investigación y contribuir así formalmente para una mayor interrelación de las prácticas teóricas de las Ciencias Sociales en nuestros días.

Como todas las ciencias provienen de alguna manera de la "Madre Filosofía", suele ocurrir que, cuando hay *crisis de presupuestos*, las ciencias (incluso también las ciencias de la naturaleza) acuden a la

Filosofía (podríamos decir, con una metáfora que esperemos no resulte nada pedante, al “útero materno de la Filosofía”), buscando su propia identidad amenazada o en período de ulterior desarrollo.

Creemos así que nuestros tiempos científicos y culturales son de este tipo, y creemos también que resultará muy beneficioso para todas las ciencias esta mayor interconexión epistemológica con la Filosofía, precisamente en la búsqueda de nuevos caminos. Por supuesto, sin banalizar la formalidad específica de la Sociología, por discutible en concreto que esto pueda ser.

Todos estos aspectos los estudiaremos más detalladamente en los capítulos 7 y, sobre todo, 8 de esta tesis.

3.11. Un aspecto importante para nuestra investigación es el estudio de las *utopías sociales*, especialmente de las *utopías libertarias*. Esto porque ellas intentan plasmar teóricamente una determinada visión de la organización social anarquista. Ellas proponen un modelo social determinado, contextualizado en su época. De hecho, es un modelo social autogestionario, pues implica concebir una sociedad auto-organizada.

Así, aunque imaginarios, estos modelos utópicos configuran teóricamente un proyecto de organización social anarquista para el futuro. No podemos dejar de abordarlos en este nuestro estudio de la autogestión libertaria. Para ello, vamos a utilizar las siguientes fuentes:

(1) Gómez Tovar, Luis, Gutiérrez, Ramón, Vázquez, Silvia A. (1991). *I. Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

(2) Gómez Tovar, Luis, Paniagua, Javier (1991). *II. Utopías Libertarias Españolas, siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

(3) Gómez Tovar, Luis, Delgado Larios, Almudena (1991). *III. Utopías Libertarias. Esbozo de Historia de las Utopías de Max Nettlau*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

Esto lo trataremos precisamente en el capítulo siguiente de nuestra tesis.

3.12. Finalmente, creemos que la clave metodológica de nuestro trabajo investigativo estará en la consideración de los diversos modelos teóricos sociales a la luz de los diferentes datos aportados por los diversos modelos teórico-prácticos autogestionarios libertarios.

En otras palabras, abordar aquellas categorías de la Teoría Social (desde sus diversos modelos teóricos) que nos permitan *interpretar* (si no en el todo, al menos parcialmente) las diversas experiencias autogestionarias libertarias.

A modo de ejemplo, permítasenos esta pequeña presentación. Partiendo siempre de las susodichas experiencias anarquistas, podemos utilizar las siguientes categorías hermenéuticas de diversos autores de la Teoría Social:

- (1) Por ejemplo, de Karl Marx podemos tomar la categoría de 'revolución social', 'sociedad comunista' o el papel de la 'praxis revolucionaria' en todo proceso de transformación social. Igualmente su concepción de una sociedad comunista sin Estado.
- (2) De Max Weber, las categorías de 'dominación carismática', 'revolución carismática' (o, en general, de los diferentes 'tipos de dominación', lo cual presupone abordar su concepción de los 'tipos ideales'), 'racionalidad sustantiva'..., así como sus contribuciones al estudio del 'actor social'.
- (3) De la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt podemos utilizar las categorías de 'subjetividad', 'racionalidad', así como la categoría marcusiana de 'sociedad unidimensional' y 'sociedad des-reprimida'.
- (4) De Michel Foucault, las de 'genealogía del poder', 'microfísica del poder', 'panóptico', 'autogobierno'..., así como su abordaje del 'cuerpo' (especialmente del 'cuerpo social'), entre otros aspectos que estudiaremos más adelante.

Y etc. Estos son solo algunos miniejemplos, entre otros posibles, de la utilidad de ciertas categorías de la Teoría Social para la interpretación teórica de una sociedad autogestionada libertaria. También discutiremos metodológicamente la aplicación de estas categorías pertenecientes a otros ámbitos teóricos a experiencias socio-históricas.

Hasta aquí, pues, nuestro Marco Teórico.

4. HIPÓTESIS

Metodológicamente, no siempre es necesario plantear una *hipótesis de trabajo* en una investigación sociológica. Si es posible, será bienvenida, ya que puede ayudar en el proceso investigativo. Pero no es absolutamente necesaria.

En esta investigación, sin embargo, hemos considerado útil plantear alguna hipótesis, que pudiera servirnos de *hilo conductor*. La hipótesis tiene que ver con el tema investigado y, sobre todo, con el problema fundamental.

En este sentido, creemos que la hipótesis de nuestra investigación podría ser expresada de la siguiente manera:

“ES POSIBLE ENCONTRAR LÍNEAS CONVERGENTES DE UNA CARACTERIZACIÓN (O VARIAS CARACTERIZACIONES) DE LA AUTOGESTIÓN SOCIAL, SEGÚN EL PENSAMIENTO Y LA PRÁCTICA ANARQUISTAS Y ES POSIBLE FORMULARLA”.

Si pudiéramos materializar esta caracterización de manera fundamentada y crítica, habríamos cumplido el objetivo fundamental de nuestra tesis doctoral.

Por tanto, no basta decir que existe una posible caracterización de la autogestión social anarquista, sino que hace falta exponer cuál es e interpretarla mediante categorías tomadas de la Teoría Social. He aquí, pues, el cometido central de nuestra investigación.

5. METODOLOGÍA

Hablando de la *metodología práctica* de nuestro trabajo, podemos afirmar lo siguiente³⁴:

³⁴ Recomendamos aquí alguna serie de bibliografía, que se ha tornado ya clásica, sobre metodología en las ciencias sociales:

* Alonso, J.A. (1985). *Metodología* (3ª. ed.). México D.F.: Edicol.

* Bachelard, G. (1988). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (15ª.ed.). México D.F. : Siglo XXI.

5.1. Desde un punto de vista de una metodología interna al discurso sociológico, el punto central de nuestra investigación es aplicar (releídos hermenéuticamente) una serie de modelos de teoría social (o elementos de esas teorías) al modelo o, mejor, a los diversos modelos de autogestión social aportados por el anarquismo histórico.

Eso implica estudiar detenidamente las diversas utopías sociales libertarias (literatura utópica o de anticipación social) y compararlas con sus “realizaciones” concretas, socio-históricas. En este último sentido, como dijimos anteriormente, apelaremos principalmente a la experiencia libertaria de la denominada revolución española del 36-39.

Toda experiencia histórica es, de por sí, limitada, provisional, contradictoria incluso, pero nos puede mostrar su “racionalidad” (en línea weberiana) intrínseca. Dadas las limitaciones y dificultades, esperamos, no obstante, obtener así resultados descriptivos y hermenéuticos satisfactorios sobre la unidad de análisis abordada.

5.2. La estrategia técnico-operativa que ocupamos aquí es la del *análisis bibliográfico y documental*, junto con *consultas a informantes clave* (especialistas en el tema), con reflexión crítica posterior. Es una *investigación teórica (o teórico-metodológica)*, pretendiendo un aspecto expositivo o descriptivo del fenómeno, utilizando técnicas de análisis de contenido bibliográfico y cualitativas.

En este punto se muestra lo más detenidamente posible cómo va a ser la estrategia operativa, la estrategia metodológica, para nuestra investigación.

* Eco, U. (1988). *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva.

* Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.

* Grupo de Metodología de Investigación Social (s/f), *Metodología de la investigación social*. La Habana.

* Hernández Sampieri, R. et alii (2008). *Metodología de la investigación* (4ª.ed.). México D.F.: McGraw-Hill.

* Martínez M., M. (s/f), *La investigación cualitativa etnográfica en educación. Manual teórico-práctico*. Bogotá: Círculo de Lectura Alternativa.

* Pardinás, F. (1982), *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales*. México D.F. : Siglo XXI.

* Severino, A. J. (1986). *Metodologia do trabalho científico* (14ª.ed.). São Paulo: Cortez Editora/Editores Associados.

* Rojas Soriano, R. (1980). *Guía para realizar investigaciones sociales*. México D.F.: UNAM.

* Wright Mills, C. (1987). *La imaginación sociológica*. México D.F.: FCE.

Para esto conviene no olvidar cuál es el problema que se busca investigar:

“CÓMO CARACTERIZAR DEBIDAMENTE LA UTOPIA SOCIAL O SOCIETARIA DEL ANARQUISMO HISTÓRICO Y CÓMO INTERPRETARLA SEGÚN LA TEORÍA SOCIAL”.

Desde el punto de vista metodológico está claro que esta investigación es fundamentalmente *una investigación de carácter teórico*. Es decir, pretende analizar un problema teórico (*Teoría Social* o *Teoría Sociológica*), aunque su formulación haya dependido de procesos históricos muy complejos. No busca directamente una incidencia práctica del asunto investigado, aunque indirectamente lo pudiera tener para activistas sociales, en el hoy de nuestro momento histórico.

Pretende más bien dos aspectos:

(1) Un *nivel descriptivo* del fenómeno considerado. Es decir, busca explicar varios aspectos de la teoría y la práctica de la autogestión social, interrelacionar variables explicativas, de tal manera que al final tengamos una buena, seria y rigurosa caracterización de la autogestión social en el pensamiento y práctica anarquistas.

(2) Un *nivel interpretativo* (o *hermenéutico*) del fenómeno en cuestión a partir de las diferentes teorizaciones globales de la Sociología (*Teoría Social*). Es decir, cómo *re-leer* dichas experiencias de autogestión social libertaria (o modelos de auto-organización social libertaria) desde el bagaje teórico de la Sociología. Aquí aparecerá también nuestra parte más creativa y propositiva.

Pero, por su misma amplitud y características históricas, la investigación no permite un acceso directo al fenómeno, sino que implica un proceso de *reconstrucción del objeto de estudio*. Así, es preciso entender que este objeto de estudio es *de carácter histórico*, en el que se da un corte temporal (en la modernidad), pero que se aborda desde un punto de vista específicamente sociológico y no tanto histórico (aunque lo implique).

Es fácil entender que el objeto de estudio abordado, según la problemática escogida, lleva necesariamente a la escogencia de *métodos cualitativos*.

Las técnicas metodológicas que se emplean son básicamente de dos tipos:

(1) **ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICO**

Una buena parte de la investigación parte de la revisión bibliográfica de lo que se ha escrito sobre el tema. Es como el “status quaestionis” del problema abordado. Dada la importancia de la problemática, hay mucho ya escrito sobre ella y es (casi) imposible poder leerlo todo.

Sin embargo, dado el específico problema fundamental propuesto, sí que es posible leer lo que de *significativo* se haya publicado al respecto sobre ese problema, con la idea de lograr nuestro objetivo básico: *la descripción de la autogestión societaria desde un punto de vista anarquista o libertario*.

Por consiguiente, una buena parte de la investigación consistirá en leer y estudiar detenidamente lo que se ha escrito al respecto. No obstante, no se trata de una mera revisión documental. Pretendemos organizar ese material leído según una serie de acápites de abordaje, descritos de una determinada manera, que aparecerán en el punto específico de la formulación de los capítulos de la tesis doctoral.

Por eso, el abordaje de la bibliografía va a ser de una manera *crítica*. Es decir, no se limita a exponer lo que dicen l@s autores, sino que se toma partido y se van construyendo también las propias hipótesis de trabajo, de tal manera que se busca alcanzar *una hipótesis descriptiva bastante plausible* en la reconstrucción teórica de la autogestión social dentro del anarquismo.

(2) **CONSULTAS A INFORMANTES CLAVE**

Dado que no es posible entrevistar a los actores del movimiento social anarquista (excepcionalmente se podría hacer en algún punto concreto de la Guerra Civil española, con l@s informantes que aún vivan), sin embargo sí que es posible consultar a una serie de especialistas o informantes clave. Estos especialistas se incluyen en varios ámbitos disciplinarios de la Sociología, tales como: Sociología Política, Teoría de los Movimientos Sociales, Politología, Sociología Histórica,

Epistemología, Economía, Estructura Social, Historia, etc. Y, sobre todo, en el ámbito de la Teoría Social.

De ell@s pretendemos obtener información más cualificada y reciente, afinar los resultados, contrastar ideas, crítica y autocríticamente, considerar nueva bibliografía todavía no trabajada, incorporar sugerencias, etc.

Este estudio es, por lo tanto, un estudio interdisciplinario y transdisciplinario, que pretende estar orgánicamente articulado. Destacamos en él su aspecto de Teoría Sociológica y de Estructura Social. En nuestra opinión, dicho estudio es *factible* de realizarse. Hay suficiente bibliografía y especialistas para llevarlo a cabo.

Pero, aunque apasionante, no es, desde luego, insistimos, un estudio fácil, ya que existen algunos datos y problemática que quizás nunca los podremos tener, porque no fueron del interés de los relatores y por eso no los consignaron. Pero sí creemos, repetimos, que es posible formular una *hipótesis bastante plausible* de lo que ocurrió con la autogestión social en sus diversos momentos y de lo que ocurrió en la confrontación de los sujetos colectivos anarquistas de varios momentos históricos en el proceso de creación social de una institucionalidad alternativa a la dada, concretamente en la situación española que hemos temporalizado. Lo que hoy podríamos llamar el *período instituyente*.

Epistémicamente y como *background* teórico, se pretende también conjugar un estudio de *tipo estructural* (estructuras económicas, políticas, sociales y culturales de aquel contexto) con un análisis de los *sujetos sociales* que participaron en el proceso. Esto nos permite superar el *unilateralismo* de un enfoque meramente estructuralista o meramente centrado en los actores sociales. La apuesta es, entonces, por su mutua articulación e interrelación³⁵. Creemos que lo mejor que se hace de Sociología de nuestros días va en esta misma dirección de superación del *unilateralismo* del enfoque de análisis.

Un punto metodológico importante en la tesis es que utilizamos también la práctica del 'tipo ideal', en la línea del sociólogo Max Weber, para

³⁵ Parece ser ésta la propuesta contemporánea en Teoría Sociológica. Es el caso, por ejemplo, de A. Giddens (aunque no nos satisfagan igualmente tanto los resultados de este autor y sí su propuesta). Véase la bibliografía final. Y sobre todo los dos capítulos finales centrales de la tesis, el 7 y el 8.

intentar encontrar una descripción sistemática de lo que sería la autogestión “ideal”, en el sentido anarquista.

Entendemos por ‘tipo ideal’ un constructo teórico-práctico, que solamente existe como hipótesis de trabajo heurística y no totalmente como realidad empírica, con el fin de dar un marco lógico de interpretación de un determinado fenómeno o conjunto de fenómenos sociológicos. En otras palabras, nos muestra la “racionalidad”, en sentido weberiano, de un determinado fenómeno social estudiado, aunque en la realidad no existan todos los elementos de dicho “marco mental”. Sin embargo, dicha *racionalidad* es muy útil para intentar comprender, entender, un determinado fenómeno sociológico.

(Más adelante, en la tesis, en la parte correspondiente a los aspectos epistemológicos y metodológicos, desarrollamos más esta concepción crucial del “tipo ideal” en el pensamiento sociológico).

Evidentemente, no todos los aspectos de la autogestión social anarquista los encontraremos en los diversos experimentos prácticos, desde el punto de vista libertario, que se han dado en la historia. Pero la metodología del ‘tipo ideal’ nos mostrara su coherencia interna, la articulación de sus diversos elementos, en suma, su “racionalidad” (en sentido weberiano, como dijimos).

5.3. Finalmente, antes de terminar esta parte, quisiéramos hacer una breve referencia a la justificación del sentido de utilizar un *contraste histórico* a esta investigación. En otras palabras, nos encontramos aquí con un *estudio de caso*: la autogestión social en el tiempo de la denominada revolución española (1936-1939). La idea es encontrar un contraste a lo que anteriormente pudiéramos haber visto más en el terreno de las propuestas teóricas de los anarquismos. Es necesario bajar a la práctica.

Y esto por varias razones:

- (1) Queremos superar una Teoría Social *abstracta* (aunque presuponga contenidos de Filosofía Social, este pretende ser un estudio *más bien* de Teoría Social; sin embargo, no vamos a entrar aquí y ahora en un análisis de la cuestión de lo que se pueda entender por ‘Teoría Social’, pues alargaría demasiado este capítulo). En otras palabras, pretendemos

establecer una dialéctica entre Teoría Social y “realizaciones” socio-históricas (en este caso, entre la filosofía política anarquista y sus concreciones históricas).

- (2) En este sentido, pretendemos realmente una *dialéctica entre Teoría y Praxis*. En el caso de los diferentes anarquismos, la teoría se ha ido configurando a partir de unas determinadas prácticas. No negamos, con todo, que hubiera determinadas intuiciones iniciales que animaran la práctica libertaria. Como es sabido, la utopía va siempre más allá de sus concreciones históricas. Pero a su vez, dialécticamente, la misma teoría ha posibilitado la iniciación de diversas prácticas, en un continuo círculo praxis-teoría-praxis.
- (3) En otras palabras, intentamos establecer una *dialéctica entre Sociología e Historia*. Como es sabido, aunque hay distinciones formales entre ambas teorizaciones, la interrelacionalidad holística de las diferentes ciencias sociales es cada vez más manifiesta. De esta manera deberemos intentar un equilibrio entre la formalidad de cada de estas disciplinas interpretativas de la realidad social y su interrelacionalidad inevitable.

No es, pues, un estudio de sociología histórica específica, ni un estudio histórico como tal. Pero lo implica. No siempre es fácil desgajar los datos de sus interpretaciones, máxime en aquel contexto de elevada pasionalidad política. Pero intentaremos obtener una imagen verosímil de lo ocurrido, aunque no sea fácil, por ejemplo, una evaluación final de la cuestión de las colectivizaciones durante la época de la Guerra Civil.

La *unidad de análisis* que tomamos aquí serían las *colectivizaciones* (era así como se denominaba el proceso autogestionario en aquel entonces en España durante la Guerra Civil, en el lado republicano) desarrolladas en áreas principales como Aragón, Andalucía, Cataluña y el Levante. Se trataría de ver sus aciertos y limitaciones.

Y, sin duda, hay aquí también temas anexos a la autogestión (o que la integran) como las cuestiones de pedagogía, género, generacionales, ecológicas..., a las que nos referiremos de pasada. Tuvieron una gran importancia en el desarrollo del anarquismo hispánico, por lo que merecerán referencias, más o menos de paso, a lo largo de nuestro estudio. Redondean la concepción de la autogestión que aquí

pretendemos obtener. No olvidemos que la autogestión libertaria es, ante todo, *global*.

Sabemos que todas estas cuestiones metodológicas, epistemológicas y hermenéuticas necesitarían un mayor desarrollo y discusión, pero *operativamente* opinamos que es lo suficiente para llevarlas a cabo en nuestro trabajo investigativo.

"¡La propiedad es el robo!"
 PIERRE-J. PROUDHON
 (2002).

4. LA LITERATURA UTÓPICA O DE INTERVENCIÓN SOCIAL

A lo largo del proceso de trabajo de esta investigación, se nos fue sugerida la importancia que históricamente tuvo la denominada "literatura utópica", principalmente la anarquista, o también llamada "literatura de intervención social", para el proceso de consolidación del pensamiento libertario, especialmente en España.

Para este cometido vamos a utilizar la siguiente bibliografía:

(1) Gómez Tovar, Luis, Gutiérrez, Ramón, Vázquez, Silvia A. (1991). *I. Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

(2) Gómez Tovar, Luis, Paniagua, Javier (1991). *II. Utopías Libertarias Españolas, siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

(3) Gómez Tovar, Luis, Delgado Larios, Almudena (1991). *III. Utopías Libertarias. Esbozo de Historia de las Utopías de Max Nettlau*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

Más adelante, al tratar de las utopías libertarias en España, hablaremos más detenidamente sobre el significado de este tipo de género literario, sus implicaciones sociales y su impacto en la praxis revolucionaria anarquista.

Veámoslo a continuación. De momento, comencemos por las utopías americanas.

4.1. Utopías libertarias americanas

4.1.1. Desde que Tomás Moro escribió su famosa *Utopía*, lo normal ha sido ubicar las realizaciones utópicas en el continente americano. Por eso, no es de extrañar que empecemos por aquí. La obra de Tomás Moro difundía así un nuevo orden social basado, entre otras cosas, en:

- La abolición de la propiedad privada
- La ausencia de dinero
- La reducción de la jornada laboral a seis horas
- El igualitarismo
- La vida de acuerdo con la Naturaleza

Estos y otros motivos van a ser repetidos a lo largo de la literatura utópica como un todo. Se había creado un *nuevo género literario*, que, casi una década después, podría mostrar dos categorías:

- El *relato descriptivo* de un orden social arquetípico (que abarcará exclusivamente el ámbito literario)
- El *proyecto empírico*, como consecuencia de aplicar a la realidad una serie de reformas sociales basadas en el pensamiento utópico.

Y así, mientras la primera categoría va a centrarse en el ámbito de la novela, la segunda se mueve en el espacio sociopolítico. Como ha sido señalado, la trayectoria del pensamiento utópico en el continente americano se desarrolla en *tres etapas* diferenciadas:

- El *reformismo espiritual* (1531-1767): De Vasco de Quiroga a las *Reducciones Jesuíticas* del Paraguay.
- El *socialismo utópico* (1824-1858): Abarca el período de permanencia en América de tres de los más importantes representantes de esta corriente de pensamiento: Owen, Cabet y Considerant.
- Las *utopías libertarias* (1858-¿1924?): Se inicia con la publicación en Nueva York de la primera utopía anarquista (*El Humanisferio*, de Joseph Déjacque) y concluye con la obra clave de Pierre Quiroule, *En la soñada tierra del ideal*.

Y, si observamos atentamente esta seriación histórica, constataremos que mientras las dos primeras etapas se encuadran en la categoría de

proyectos empíricos, solamente la última corresponde al *relato descriptivo*. Es exactamente la trayectoria inversa de la europea, que empieza con los *relatos descriptivos* de utopías socialistas (siglos XVI-XVIII) y concluye con los proyectos empíricos (siglo XIX).

Vamos a saltar toda una descripción detallada de las dos primeras etapas, más conocidas en la literatura histórica, para entrar en la tercera, pues trata del anarquismo explícitamente como concretización de las utopías libertarias.

4.1.2. Esta tercera etapa está emparejada a la singular figura del francés Pierre Quiroule³⁶. Lo interesante de él, ya cuando escribió el artículo "Mi comunismo. La Felicidad Universal", es aludir a un debate que polarizó el pensamiento anarquista argentino con ocasión de su publicación de su obra (1914) *La ciudad anarquista americana*. Es el debate entre dos posturas del pensamiento libertario:

- La postura que se resiste a aceptar cualquier plan establecido, considerado como autoritario y opuesto al *espontaneísmo revolucionario*;
- La postura que se esfuerza por anticipar un modelo de sociedad tras el triunfo de la revolución.

En una palabra, tenemos aquí dos posturas diferentes, y aún contradictorias, dentro del pensamiento-praxis anarquista: la *espontaneísta* y la *constructiva*. Mientras la primera puede ser criticada como *aventurerista*, ya que se enfrenta a las situaciones careciendo *a priori* de planteamientos concretos para su abordaje y fiándose únicamente de *las circunstancias* para su solución, la segunda puede ser criticada de dos maneras: (1) por ser una ficción reductora y empobrecedora de la versatilidad del futuro, y (2) por ser un planteamiento dogmático, cercano al marxista, cuya excesiva planificación sería algo ajeno y contrario al espíritu libertario.

Es decir, lo que se está debatiendo aquí, dentro del anarquismo, es la ortodoxia o heterodoxia de los relatos descriptivos, de las construcciones ideales referentes a la sociedad futura.

³⁶ Su verdadero nombre era Joaquín Alejo Falconett. Nació en Lyon (Francia) en 1867. Sus padres, Mateo y María, eligieron la República Argentina como lugar de residencia. Era en un momento en que el país atravesaba una intensa transformación económica y social.

Tocamos aquí un punto fundamental: esta dualidad va a estar siempre presente en el desarrollo del pensamiento-praxis libertario. Son dos *tendencias*, dos estilos de pensar, imaginar y vivir una nueva sociedad, una *sociedad alternativa*. Se presenta así una ambivalencia: intentar “definir” (en lo posible) las características de una sociedad alternativa futura, supuesto su comienzo revolucionario, o bien, dejar que sea la praxis y la creatividad de las masas y del pueblo las que vayan creando las concretizaciones de esa nueva sociedad.

Por una parte, hay el miedo de no tener algo concreto que ofrecer, y de ahí el deseo de dar respuesta a las preguntas básicas en relación a una sociedad alternativa. Por eso, la necesidad de *programar*, de tener un plan de acción, siquiera en sus elementos más fundamentales.

Por otra parte, está el miedo contrario a cerrar la creatividad, a imponer modelos pre-fabricados en las cabezas de los teóricos de la revolución, cerrando así la *espontaneidad* de las masas, de las y los trabajadores, y “matando” lentamente el proceso, tornándolo autoritario.

Por nuestra parte, nos parece que estas dos orientaciones epistémicas van a estar siempre presentes como dos extremos en la práctica libertaria (diríamos más sociológicamente, como dos “tipos ideales”). Nos atreveríamos a decir que el socialismo libertario, es decir, la orientación más social y colectiva dentro del anarquismo, tenderá a la primera opción, o sea, a un mínimo de planificación y elaboración de modelos de sociedades alternativas libertarias. Las orientaciones más individualistas dentro del anarquismo tenderán a posturas más espontaneístas y abiertas de los procesos sociales, porque no querrán ser dominados por élites “iluminadas”, aunque se denominen “libertarias”.

Entre ambas tendencias, *programadora/constructiva* y la *espontaneísta*, se debatirá el movimiento anarquista. Pero también sería posible encontrar modelos de *síntesis* entre ambos extremos. Veremos a ver qué ocurrirá con las experiencias concretas, cuando las abordemos en su momento.

4.1.3. El libro de Pierre Quiroule es un claro ejemplo de lo que podemos expresar como *tendencia constructiva*. Es decir, él trata de describir

hasta los más pequeños pormenores cómo será la ciudad anarquista del futuro.

Para esto, empieza primero por sentar en 'Dos palabras de explicación', al comienzo de su libro, que aunque la Anarquía es tan antigua como la Humanidad, ya que para él *el espíritu de libertad es innato en el ser humano*, sin embargo, su punto de partida verdadero, como ideal o doctrina revolucionaria, "data solamente de su acoplamiento a la idea comunista" (por lo que para él el Anarquismo está estrechamente unido a su vertiente social o socialista), que se verificó en el Congreso Anarquista reunido en Suiza en 1880, "de acuerdo con la proposición del compañero Kropotkin".

En otras palabras, su visión del Anarquismo entronca claramente con la tendencia del *anarcocomunismo*, que "definimos' operativamente en el capítulo anterior (el libro de Pierre Quiroule está publicado en Buenos Aires, en 1914, o sea, solamente treinta y cuatro años después del famoso Congreso). La percepción de Quiroule es que la sociedad capitalista está en plena bancarrota, y la lucha entre el Capital y el Trabajo está "en su punto culminante" (*sic*). Y este es, para él, el momento histórico esperado para hacer florecer la Anarquía. El Capital, haga lo que haga y sea cual sea su medio de defensa, "será pulverizado en una suprema crispación de las masas". Por consiguiente, su propuesta es la de ofrecer una imagen lo más detallada posible de la comuna libertaria del futuro *inminente*.

Para eso, para que la felicidad humana sea un hecho palpable, es preciso dar una contra marcha a la civilización y al progreso moderno. Nuestro autor se inscribe aquí en los planteamientos que mucho más tarde van a ser llamados *eco-comunistas libertarios*. Frente a las ciudades burguesas, llenas de tecnología (iya en su época se protestaba contra esto!), el grito de Quiroule es: "¡Queremos luz, queremos aire, queremos sol!" (Quiroule, 1991a: 12)³⁷. Quiroule hace así una crítica radical de la civilización moderna autocalificada de civilización del 'Progreso':

"¡Basta de víctimas sacrificadas en aras de un falso progreso y de una civilización falsas! Volvamos a la vida sana y sencilla;

³⁷ A efectos de citación formal es necesario tener en cuenta que el texto de Pierre Quiroule, "La ciudad anarquista americana", está inserto en Gómez Tovar *et alii* (1991a), en el Tomo I, y va con numeración propia.

desterremos las causas de sufrimiento y desdicha, ¡hagamos triunfar la Anarquía!” (Quiroule, 1991a: 14).

Es interesante este temprano aporte de Quiroule en su libro: la Anarquía no es solo una crítica radical del modelo capitalista de producción, y la edificación de una sociedad basada en la libertad e igualdad, sino también una apuesta por una plena armonía entre el ser humano y la Naturaleza, superando este dualismo alienante. He aquí lo que podemos llamar un esquema epistémico *holístico* (que trataremos en el capítulo 8 de nuestra tesis).

Es decir, hay alienación a nivel de una producción que no pertenece al trabajador, y al mismo tiempo hay una alienación del ser humano de la Naturaleza. Se ha roto esa unidad entre el ser humano y la Naturaleza. Precisamente, la comuna libertaria va a ser un lugar, en opinión de Pierre Quiroule (PQ), donde se rompe el dualismo o hiato existente entre la producción y la vivencia ecológica desintegrada.

No son, pues, dos cosas, sino un único y mismo movimiento frente a un proceso que arranca desde el origen mismo de las sociedades capitalistas: la escisión entre Capital y Trabajo, y la escisión entre ser humano y Naturaleza. Están puestas aquí las bases para un *comunismo libertario ecológico*.

4.1.4. A partir de aquí es posible formular una imagen detallada de lo que será la sociedad anarquista del futuro, que él identifica con la *comuna libertaria*, entendida como *ciudad alternativa*. Detallemos despacio esta propuesta suya, bastante original.

En efecto, la comuna libertaria, en la ficción de PQ, se constituyó en un proceso de derrota de la Monarquía de *El Dorado* (la mítica región utópica del pasado), junto con la desaparición de la dominación burguesa en esa parte del continente americano. Es interesante ver ya, desde el principio, dos cosas:

- Como Quiroule, francés de origen, proyectará en este espacio ideal la propuesta de un Mundo Nuevo. Posteriormente, este Mundo Nuevo será traído también para Europa. La Liberación viene de fuera hacia dentro.

- Que la *U-topía* libertaria va a ser concebida como una *topía*, es decir, como una ciudad ideal. La U-topía se concretiza en una geografía liberada y liberadora.

En efecto, la *Ciudad de los Hijos del Sol* va a ser afirmación de la comuna anarquista. Esta derrota de la Monarquía y la burguesía está ligada a una derrota épica que sufre a manos de los revolucionarios anarquistas, que poseían un arma mortífera y contundente: "El Vibraliber". Dicha arma había sido inventada por un revolucionario científico, llamado "El Físico". Su nombre era desconocido, pero le llamaban también "El Antiguo". Pero veamos cuáles eran algunas características de esa comuna libertaria ideal ideada por Pierre Quiroule:

(1) Se había generalizado un traje a partir de los jóvenes: una túnica flotante, con la cabeza desnuda (inada de sombrero! Hasta estos detalles descendía nuestro autor...), que recordaba a los héroes de la Grecia Antigua.

(2) Los jóvenes eran inteligentes y activos, alegres y entusiastas, que colaboraban en las tareas más diversas de utilidad general. Luego dedicaban el resto del tiempo al estudio, procurando adquirir amplios conocimientos sobre todas las cosas y en todos los ramos del saber. En otras palabras, es el ideal de una ciencia general y adquirida por todos y todas. Al mismo tiempo, esta ciencia tenía consecuencias importantes, como la creación de utilísimas y vigorosas proyecciones. Esto va a ser algo muy propio del movimiento anarquista de estas épocas: su apuesta por defender una educación e ilustración científica a las capas trabajadoras.

(3) Se dan algunas descripciones de la comuna anarquista. Lo más claro es consultar el plano de la ciudad anarquista americana, según Pierre Quiroule (véase nuestro anexo 1, al final de la tesis). Podemos estudiar detenidamente este plano, conjugando el aspecto *espacial* y el *simbólico*. En efecto, la ciudad está concebida de manera geométrica, como un cuadrado perfecto. Más precisamente, como tres cuadrados perfectos y concéntricos, que se integran el uno en el otro. Podemos verlos de fuera hacia adentro (ascendentemente), o de dentro hacia fuera (descendentemente). Si lo miramos de fuera hacia dentro, veremos que esos tres cuadrados están cortados por diversas vías de circulación: la primera es la Vía de la Abundancia, la segunda

la Calle de la Actividad y la tercera la Calle de la Anarquía. En el Centro se encuentra la Plaza de la Anarquía, el verdadero corazón de la ciudad (véase el Anexo de la investigación, al final).

Podemos ver aquí el *elemento simbólico*: la Vía de la Abundancia se consigue con la Calle de la Actividad y la Calle de la Anarquía (ascendentemente). O, descendentemente, la Anarquía unida a la Actividad genera Abundancia.

Todos sus estratos son regularmente simétricos: en la parte más exterior del cuadrado están las viviendas de las y los residentes de la Ciudad. Se encuentran en contacto con la Naturaleza (de nuevo, el elemento ecológico en la configuración de la Ciudad). En esta parte más exterior se encuentran también las Casas de la Educación, las Piscinas y las Cunas o *Pouponnières*. Por su parte, la Vía de la Abundancia integra los Almacenes y los Garajes o Depósitos. La Calle de la Actividad está conformada por Talleres. Finalmente, el Centro mismo, la Plaza de la Anarquía, posee tres instituciones: la Sala del Consejo, donde se debaten y se toman las decisiones de la Ciudad, el Hall de Gimnasia y el Teatro. Es el núcleo espacial y simbólico de la ciudad.

Hay cuatro avenidas diagonales que confluyen hacia el centro, desde los extremos. Estas avenidas son la de la Humanidad, la de la Libertad, la de la Armonía y la de la Amistad (observemos los nombres). También podemos ver aquí un elemento de marcado carácter *simbólico*: solo es posible acceder a la Vida plena (representada por las ecoviviendas o casas rodeadas por jardines) mediante la Libertad, la Amistad, la Armonía y la Humanidad. Todas estas avenidas diagonales parten de la Plaza de la Anarquía (es decir, sólo mediante la Anarquía es posible alcanzar la Abundancia), si lo miramos de manera descendente, de dentro hacia fuera. Mirado ascendentemente, solo hay verdadera Vida si tiene en su corazón o centro la Anarquía.

Como dijimos, el dibujo entero es regular, todo programado en un orden geoméricamente simétrico: es la "racionalidad iluminada". Al parecer, su autor era un consumado dibujante, como quedó manifiesto en otras obras suyas. Sin embargo, hay un inexplicable error (distracción), pues PQ sitúa mal los puntos cardinales (pone el Este a la izquierda y el Oeste a la derecha, en el orden Norte-Sur). Sin embargo, nada de fundamental cambia si los ponemos correctamente

(el Este a la derecha y el Oeste a la izquierda). No consta que hubiera ninguna intencionalidad especial en este cambio que realiza nuestro autor.

4.1.5. Antes de pasar a describir los diversos elementos de la ciudad (su institucionalidad), hagamos una breve observación sobre la figura de este plano. Vemos claramente que la opción del autor es por un anarquismo *constructivista* o *programador*. Están en estrecha relación con los falansterios de Fourier. Por eso, su inspiración es más socialista. No sigue tanto la orientación *espontaneísta*.

Se podría estudiar esta relación más a fondo. Pero de momento, podemos concluir que en el modelo de PQ nada es dejado a la improvisación. Aun con el elemento de la fantasía, el anarquista francés está queriendo mostrar que tiene un proyecto *para el día siguiente* a la insurrección libertaria. Es decir, las y los libertarios tienen una propuesta concreta para la sociedad alternativa del futuro. Posiblemente, esto sea un intento de respuesta a una crítica marxista de que el anarquismo es puramente espontaneísta, incapaz de ofrecer algo de concreto y real a una sociedad futura. PQ piensa que no y de ahí el que llegara a dibujar la organización detallada de una ciudad anarquista posinsurreccional, es decir, en pleno período anarquista.

Es de imaginar que esta propuesta tan detallada irritaría profundamente al sector más individualista y espontaneísta de la corriente libertaria. Se sentiría encerrada en una prisión, que aunque no fuera panóptica (véase en su lugar correspondiente, más adelante, al tratar a Foucault), sí que sería nada respetadora de la creatividad individual y del *derecho a la diferencia*. Tal vez estas dos diferentes orientaciones del pensamiento/praxis libertarias sean una percepción dialéctica de la antropología humana, oscilante entre ambos aspectos. Y no necesariamente deben ser antagónicas, sino que podrían ser sintetizables. Volveremos sobre esto más adelante, a lo largo de nuestra investigación.

4.1.6. El ideal utópico de la comuna anarquista a nivel *antropológico* aparece descrito así por su autor: "Es así como el hijo de la ciudad libertaria sabía indistintamente manejar un telar, imprimir un libro, hacer una instalación eléctrica, fabricar herramientas, accionar una panificadora, fundir casas, etc., lo mismo que entendía de física y química y conocía todo lo relacionado con los trabajos agrícolas,

agregando a esta universalidad de aptitudes la de "chaffeur" o conductor de automóvil y hasta la de aviador experimentado..." (Quiroule, 1991a: 43).

Yendo más allá de estas aptitudes de "superman", propias de la imaginación novelesca, lo que está por debajo es un ideal antropológico de integración mente-cuerpo, de realización plena de las capacidades humanas, a través del trabajo material e intelectual (incluido el artístico). Se trata de superar con esta organización social la *unilateralidad*, tan propia del sistema capitalista. Resuenan aquí interesantes ecos de la misma utopía marxiana. Podemos decir que este ideal de la realización del *ser humano genérico* estuvo siempre presente en la teoría socialista, sea cual fuera su tendencia. PQ la recupera aquí, y se ve cómo se da una dialéctica entre el elemento subjetivo (auto-realización personal) y el objetivo (construcción de una verdadera comunidad humana alternativa, libre, responsable, humanista).

4.1.7. Consideremos ahora la *institucionalidad* de la Ciudad del Sol, a partir de sus elementos materiales *espaciales* (*simbólica espacial*).

En efecto, la Plaza de la Anarquía formaba el punto central exacto de la ciudad (geométrica). En su parte sur se encontraba la Sala del Consejo, que era realmente el centro de los debates de la ciudad, una especie de Parlamento donde todos y todas, sin exclusión, eran "parlamentarios/as". PQ habla de ella como la "Sala del Consejo comunista", empleando este último término en sentido libertario. En esta Sala del Consejo se hallaba igualmente lo que él llama el "Tablero Indicador", un lugar donde se anotaban aquellos puntos de la comuna donde se hacían sentir con más urgencia la falta de brazos para una determinada tarea o cuyas deficiencias reclamaban la intervención rápida de sus habitantes. La Sala del Consejo es el *espacio social y político* de la ciudad.

Y si esta institución se hallaba en la parte Sur del Centro de la Comuna o Plaza de la Anarquía, en el lado Norte se encontraba un gran hall destinado a ejercicios físicos y juegos atléticos. PQ quiere seguir aquí lo que de más progresista había en su época en cuanto a desarrollo del ser humano. Es el espacio del *desarrollo físico*. En el lado este se encontraba el teatro anarquista, el *aspecto cultural*.

Por lo tanto, en el centro geométrico de la comuna se encontraban las instituciones más importantes: *la social-política, la física y la cultural*. Estas dimensiones constituían para él una síntesis del desarrollo de la vida personal y comunitaria de la ciudad.

El *aspecto productivo* venía dado en dos cinturones posteriores de la ciudad, a partir del centro: el barrio industrial constituido por los talleres y fábricas, y el barrio de los almacenes y depósitos. Había talleres de mecánica, electricidad, carpintería, tipografía, relojería, zapatería, telares, mueblería, vidrio, fundición, panificación, elaboración de pastas, etc. Cada taller estaba según él perfectamente organizado e instalado con todos los adelantes modernos (de la época) en maquinaria y herramientas. Poseía una biblioteca completa de las obras técnicas especiales correspondientes al arte u oficio a que estaba destinado, contando también con un botiquín de primeros auxilios. En los talleres, según su indicación, entraban “torrentes de luz, de sol y de aire” (Quiroule, 1991a: 41).

La segunda cintura la constituían los garajes, depósitos y almacenes, en dos líneas: frente a los talleres, los depósitos y garajes; y lindando con la Vía de la Abundancia estaban los almacenes. En los depósitos se guardaban los productos de la tierra y derivados (por ejemplo, el trigo, el maíz, la hierba, los pastos, papas o patatas, harinas...). En los garajes, las máquinas agrícolas, los automóviles de carga y otros vehículos, los aeroplanos, etc.). Por su parte, los almacenes (de comestibles, las panaderías, las bodegas, las boticas, las droguerías...) estaban ubicadas sobre la Vía de la Abundancia, frente a la ciudad habitada.

La idea era poner al alcance de la mano de todos los comunistas libertarios los víveres y todo lo que necesitaban. Cada cuadrado de la ciudad poseía igual cantidad de panaderías, almacenes, tiendas, farmacias, bodegas, etc. Esto resultaba sumamente cómodo para todos y todas, en la concepción de su autor, puesto que los habitantes de la ciudad, vivieran en el Norte, Sur, Este u Oeste tenían una distancia igual que recorrer para proveerse de cuanto les hacía falta. Así tampoco habría privilegios de unas zonas sobre otras de la ciudad.

El área cubierta de todos estos locales no era muy grande. El autor piensa que la superficie no sería superior a diez hectáreas, incluidas las

vías de acceso y los jardines que la hermoseaban. Y aquí nos encontramos con la filosofía de este proyecto habitacional:

“La solución del doble problema económico y social, relativo a la posesión del bienestar y de la libertad para todos, consistía, según las nuevas comunas anarquistas, en ‘bastarse a sí mismas’” (Quiroule, 1991a: 41-42).

En otras palabras, la idea de fondo era la *autosuficiencia*, y, para eso, era imprescindible la *autogestión*. Y, para ello, era necesario:

“...que cada pueblo o comuna desarrollara sus actividades y energías, en todas las ramas de la producción, agrícola e industrial, para obtener de este modo todo lo que precisaba, tanto en lo concerniente al consumo como en lo relativo a las demás necesidades materiales e intelectuales de la existencia” (Quiroule, 1991a: 42).

Es decir, la comuna debería bastarse a sí misma a todos los niveles: económico, social, político, cultural. Ninguno podía faltar. Todos se implicaban mutuamente. Este es el *principio holístico* del que hablaremos más adelante.

De momento consignemos que, para su autor, Pierre Quiroule, la *agricultura o sector primario* era la base económica. Todos los comunistas (libertarios) de la *Ciudad del Sol* eran agricultores. Nada más se llevaba a efecto mientras las labores de la tierra reclamaban la cooperación de todos y todas. Su tipo de economía daba, pues, la preponderancia al sector primario. Ahora bien, los trabajos agrícolas no podían ocupar todo el tiempo de los anarcocomunistas. Porque estos necesitaban también vestirse, calzarse, fabricar sus herramientas y nuevas máquinas, hacer sus casas, imprimir libros, estudiar nuevos procedimientos de producción, dedicarse a investigaciones y experimentos científicos, así como también cultivar las artes, como la música, la escultura, la pintura, etc.

Por consiguiente, *la estrategia operativa era dividir el tiempo racionalmente entre cada una de estas ocupaciones*, quedando muchas horas libres todavía para el sueño y el descanso. Digamos también que la población de las comunas era relativamente poco numerosa y sus costumbres y gustos eran sencillos. De esta manera, era fácil auto-

organizarse, autoproducir, autodesarrollarse, sin la presión de las demás grandes empresas de la época del capitalismo, ahora suficientemente superado por el funcionamiento interno de la propia comuna libertaria.

4.1.8. Sin querernos extender demasiado en la descripción detallada de la comuna anarquista de PQ, digamos finalmente algunos *elementos* más, configuradores de su vida y organización, sin desarrollarlos mucho o solo de una manera reducida:

(1) Las comunas dejaron de ser tributarias unas de otras, así como de las regiones lejanas, porque han encontrado en su propio territorio los medios y recursos para desarrollarse libremente. De alguna manera, eran *autárquicas*. Debido a haber quebrado con el sistema capitalista opresor, a causa de la plurivalía del trabajo de los comuneros/as (realizaban varias labores cada uno y cada una), es decir, gracias a la multiplicidad de profesiones y diversidad de conocimientos, se superaba el “odioso” (cfr. Quiroule, 1991a: 43) sistema de producción industrial intensiva, en el que el trabajador/a era doblemente víctima de una organización social “monstruosa”, puesto que, para nuestro autor, lo sometía a una esclavización de cuerpo y de espíritu.

(2) El *dinero* había terminado en la comuna. El oro desapareció como moneda de intercambio. Se hizo innecesario como agente de transacciones comerciales o remunerador de servicios, pasando únicamente a su valor como un metal útil al ser humano, por debajo del acero y del hierro (*sic*). En terminología económicamente más técnica, digamos que pasó de su *valor de cambio* a su *valor de uso*. En general, parece ser esta la solución que se dio al dinero (o a todo medio de cambio) en una sociedad alternativa de tipo libertario. En general también, se volvió a sociedades centradas más en el *valor de uso* que en el valor de cambio. Por consiguiente, esto conducía a la superación total del capital financiero, que no tenía sentido en una sociedad libertaria de corte quiroulano³⁸.

(3) Además, ningún móvil *egoísta* guiaba ya a las y los miembros de la sociedad anarquista (!?). El esfuerzo individual tenía un único fin o finalidad, que era el bien de todos y todas, el bien colectivo, el Bien

³⁸ Sin embargo, veremos que en las prácticas autogestionarias libertarias de la revolución española del 36-39, sí que hubo diferentes modelos de relacionarse con el dinero, desde el no utilizarlo, hasta el encontrar un sustituto (especialmente a nivel de las colectividades libertarias agrícolas), pasando por otras modalidades.

Común, y las actividades de todo el mundo se combinaban armónicamente para hacer individualidades felices y buenas. Como escribe el propio autor: "Se procuraba intensificar por todos los medios, la alegría de vivir, alejando de la existencia toda causa de dolor o amargura: conservando cada una de sus unidades fuertes, inteligentes y libres y en pleno goce de bienestar y salud; tal era la preocupación dominante en la comuna anarquista" (Quiroule, 1991a: 45).

Personalmente, en un sentido crítico, esto nos parece un tanto ingenuo y, sobre todo, *mecanicista*: pensar que un cambio social, si bien radical, superaría todos los problemas individuales, éticos, o existenciales, de por sí, sin más, es pedir demasiado de las transformaciones sociales. Incluso pensando que los cambios individuales serían intensos y fuertes, cuesta creer que eso sucedería de una manera unívoca y mecánica, y sobre todo rápida (como a veces cierto "entusiasmo revolucionario" parece creérselo). Tal vez el autor no pretendiese decir todo esto, pero sus afirmaciones lo implican claramente. El tema de fondo a discutir aquí es el tipo de *relación dialéctica* que se da entre los elementos objetivos y subjetivos de la organización social. Volveremos sobre este importante punto a lo largo de nuestra investigación.

(4) El aspecto *ecológico* era muy importante en la propuesta organizativa vital de la comuna libertaria de PQ. La población de las ciudades libertarias no debería sobrepasar las diez o doce mil personas. Sobrepasar esta última cantidad sería perjudicial, en palabras de su autor, para "la salud pública, la libertad individual y el bienestar general". En otras palabras, las ciudades deberían ser siempre "ciudades humanas", manejables. Además, deberían estar situadas en un lugar alto, pintoresco y resguardado de los fuertes vientos. La cuestión del agua era fundamental. Debería estar situada en un lugar con una buena cantidad y calidad, sacada de pozos mediante la más avanzada tecnología de la época (molinos de viento).

(5) Otro aspecto central de la comuna anarquista de PQ era la *Sala del Consejo*. Era la institución más importante. En opinión de nuestro autor, ella era "el alma y cerebro de la comuna" (Quiroule, 1991a: 69). En ella se reunían *todas las noches (sic)* las fuerzas vivas de la Ciudad del Sol para deliberar en común y tomar todas aquellas resoluciones que dieran cohesión a las actividades generales de la comuna. En otras palabras, era el centro de la toma de decisiones políticas de la comuna.

Y su frecuencia era *diaria*. Eso implicaba que todos los ciudadanos y ciudadanas podían reunirse allí y tener una palabra decisiva para resolver los problemas que ocupaban las vidas de la gente. PQ añade que era físicamente un gran local, que medía cincuenta metros de largo por treinta de ancho, y se encontraba una tribuna al fondo, desde la cual se hablaba a los presentes. Había allá también hileras de mesas de lectura y una gran estantería donde estaban los libros de la Biblioteca principal. Estaba dividida en numerosas secciones (Astronomía, Física, Química, Geografía, Historia, Viajes, Literatura...). También había en la sala obras de arte (Pintura y Escultura, principalmente).

Igualmente, se podía ver en la sala un tabique de madera de dos metros de alto por diez de largo, pintada de negro, donde se apuntaban los asuntos de interés general (por ejemplo: escasez de pastas alimenticias en el Almacén segundo, del Sur; falta sandalias, en el Depósito número cuatro, del Este; se pide la colaboración de doce compañeros en la Fundición de Casas, en la Sección Oeste; o que la panificadora número ocho, del Norte, estaba en mal estado; etc.). Estas anotaciones eran hechas durante el día, cuando pasaban cerca de la Sala del Consejo, o de noche, cuando iban a reunirse con los demás compañeros. Normalmente, no era necesaria la intervención de especialistas, "dada la universalidad de aptitudes". Cada uno/a de un modo espontáneo, solo o en grupo, tomaba aquellos trabajos que podría realizar, y los que sobrasen, se adjudicaban a los presentes, "sin ruido, discusiones o imposiciones de ninguna clase" (Quiroule, 1991a: 71). Como dice PQ, "muchos ofrecíanse en el acto, quedando todo arreglado amistosamente en pocos instantes" (Quiroule, 1991a: 72).

¿Ingenuidad de formulación? De todas formas, resuelta la cuestión del trabajo para el día siguiente, había compañeros y compañeras que se turnaban en la tribuna para hablar de asuntos de interés para la comunidad, o daban conferencias sobre Ciencias, Filosofía o Arte, u otros temas interesantes. Y cuando no había quien hiciese uso de la palabra, con algún tema de interés general, los presentes se sentaban tranquilamente a las mesas de lectura, o formaban corrillos en torno a algún inventor que explicaba, con abundancia de detalles, la importancia de su descubrimiento; pero podía ser también un autor teatral hablando del próximo estreno; un poeta declamando su última creación; un filósofo, un literato, etc., procurando siempre interesar al relativamente limitado auditorio con sus esfuerzos intelectuales.

(Una pregunta crítica que se podía hacer aquí a PQ es si no había realmente *conflictos* en las tomas de decisiones de los asuntos y, si los hubiera, cómo se resolvían. La postura de PQ parece más bien concordista, “irenista” o pacífica en exceso, sin apuntar nada específico en el sentido de la *resolución de conflictos*. Porque si bien estarían resueltas las contradicciones fundamentales es lógico pensar que habría también otro tipo de conflictos, si bien no de “alta intensidad”. En este sentido, habría sido interesante ver su respuesta a la *metodología* de resolución de conflictos).

(6) ¿Y qué pasaba con respecto a la Medicina en la Ciudad del Sol? PQ afirma que las y los Hijos del Sol no tenían cementerio (costumbre anti-higiénica), sino crematorio, siendo lanzadas al viento después las cenizas de sus muertos. En su opinión, la idea era “devolver el polvo humano al gran todo”, como cualquier entierro tradicional, pero mediante el crematorio sería todo más racional, rápido y limpio (cfr. Quiroule, 1991a: 55). Lo importante era que durante su vida todo anarquista fuera *médico de sí mismo* (lo que llamaríamos hoy la *autosanación*), exceptuando los raros casos en que tenía que recurrir a la cirugía (había quienes se especializaban en esta ciencia práctica). Las enfermedades habían sido desterradas de las comunas americanas. Como escribe: “Siendo sus habitantes, en su mayoría, vegetarianos por gusto y convicción, y no sometidos a labores malsanas o extenuantes, viviendo una vida de felicidad y libertad, de costumbres sencillas y sin vicios, estaban sanos de cuerpo y espíritu” (Quiroule, 1991a: 55).

(7) La *Pedagogía* era otro de los elementos nucleares en el proyecto de la comuna anarquista quiroulina. En las escuelas había una especial predilección por la enseñanza de las ciencias, pero de una manera eminentemente práctica y pedagógica. PQ tiene varias páginas sobre esto, intentando aportar, con ejemplos, la más avanzada pedagogía de su tiempo a las escuelas anarquistas. Había Cuatro Casas de Educación en la ciudad libertaria (cfr. Quiroule, 1991a: p. 79 y ss.), cada una con cinco categorías de alumnos. Estas escuelas eran mixtas. Más que quedar inmóviles y silenciosos entre cuatro paredes, las y los muchachos tenían “alegres paseos campestres” (*sic*), durante los cuales se les transmitían sencillas y entretenidas nociones de todo lo relacionado con el espectáculo de la Naturaleza, al mismo tiempo que llenaban sus pulmones de oxígeno. Había una insistencia permanente en cuestiones de *higiene personal*.

Además tenían que “vigorizar” su cuerpo con varias horas diarias de ejercicios físicos, sin que esto impidiera llevar a cabo un programa de estudio de gran extensión. Hay varias páginas donde PQ describe cómo eran estas visitas a la Naturaleza, con un fin pedagógicamente científico-aplicado. El programa de los dos años finales abarcaba todas las ramas de las ciencias exactas y positivas conocidas en aquel entonces: Matemáticas (más bien, Aritmética), Física, Química, Geometría, Mecánica, Astronomía, Anatomía comparada, Biología, Higiene General y Educación Sexual, Filosofía, Derecho Natural, etc. Es de destacar la presencia de la *Educación Sexual* en la escuela, de acuerdo con las ideas progresistas más avanzadas de la época. Había conciertos o funciones en el teatro de la Plaza de la Anarquía.

A las y los estudiantes también se les dejaba presenciar por la noche las reuniones o asambleas de la Sala del Consejo, para observar allí cómo se resolvían las más importantes cuestiones relativas a la “cosa común”. Además, era importante tener en cuenta de que, dado lo reducido de la población, el pequeño mundo estudiantil no era muy numeroso. Había por ello superabundancia de educadores de uno y otro sexo, a veces varios para cada materia o tema en cada escuela, lo que les permitía ausentarse gran parte del día sin inconvenientes para la enseñanza o cuidado de las y los alumnos. Finalmente, tanto los maestros como los estudiantes repartían diversamente su tiempo entre la enseñanza y las otras labores manuales e intelectuales. Era necesario conjugar la teoría con la práctica, el estudio intelectual con las labores manuales.

Como se ve, PQ intenta estar a la altura de la más avanzada y progresista pedagogía de la época. Es interesante constatar esta preocupación pedagógica (*comunidades educativas*) en casi todas, por no decir todas, las proyecciones utópicas anarquistas de una sociedad futura.

(8) En cuanto al *Arte*, especialmente en lo referente al Teatro, al que nuestro autor le da una gran importancia en su proyecto de ciudad libertaria, en el lado opuesto al Observatorio Astronómico, estaba situado el gran Coliseo anarquista. Tenía la forma de las antiguas arenas romanas a cielo abierto (es clara la predilección de PQ por la Antigüedad europea clásica). En su interior, se daban toda clase de torneos, fiestas y juegos olímpicos. Pero, sobre todo, grandes espectáculos artísticos, que tenían por finalidad glorificar la Vida, la

Naturaleza, el Sol, la Anarquía, la Libertad, el Amor, la Solidaridad, etc. El Arte más destacada por nuestro autor era, como hemos dicho, el Teatro. Ciertamente, había presentaciones de Poesía, Música, Canto, había allá Esculturas y otras artes figurativas, pero el destaque era para el Teatro. (No es difícil ver aquí, aunque fuera *implícitamente*, la huella de Aristóteles y de su alabada *katarsis* colectiva, como puede verse en el párrafo siguiente).

También había un teatro de dimensiones más modestas, situado en la misma Plaza de la Anarquía, donde también se representaban frecuentemente dramas y comedias. En este lugar, era solo Teatro el que se representaba. Había obras cuyo trasfondo histórico era el odioso régimen capitalista desaparecido, horrores de la vida del proletariado explotado y oprimido, sus dolorosas privaciones y angustias frente a la insolencia de la clase dominante, la tiranía sanguinaria de los déspotas coronados, las espantosas tragedias guerreras, las atrocidades cometidas en los presidios contra los hombres (y mujeres) de ideas, los valerosos actos de rebelión individual y colectiva, así como la lucha épica de los propagandistas de la Anarquía, así como el heroísmo de los precursores altruistas de la gran Revolución Social que acabó con aquella sociedad bárbara y corrompida. Pero también podían ser comedias y sátiras mordaces de aquellas épocas de locura.

De esta manera, en opinión de PQ: "... los autores teatrales de la comuna estimaban hacer una buena obra *educadora* a la par que *moralizadora*, exaltando en el espíritu de los espectadores su feliz condición de hombres libres e iguales, comparada con la de los seres infortunados oprimidos por el doble despotismo del Capital y del Estado... (y así) los comunistas sentían justa indignación y noble ira contra los miserables causantes de tantos males, al mismo tiempo que experimentaban la más profunda repulsión hacia este desorden social tan colosal y loco" (Quiroule, 1991a: 68). Vemos aquí que el Teatro representaba un papel bastante similar al de la Religión en el mundo antiguo y burgués, aunque ahora aparecía de manera *secularizada*.

(9) Otro aspecto clave era el *estilo de vida* implantado en la comuna anarquista. Ante todo, destaca un estilo de vida simple y en contacto directo con la Naturaleza, en algunos casos idealísticamente bucólico ("arcadiano"). Es una vida sana. Aunque la vida es en gran parte colectiva, no se impedía que hubiera compañeros o compañeras que quisieran aislarse, apartado de los demás individualmente o en

pequeños grupos. En una palabra, había respeto por la *individualidad*. Esto es importante. En cuanto a la comida, había una preferencia por la comida vegetariana. En toda su concepción de la comuna anarquista, se ve que PQ buscaba lo más avanzado de su tiempo en lo referente a Salud, Culinaria, Medicina, Tecnología, Estilo de Vida. Hay también un canto a la mujer anarquista y a su nueva vida en la comuna libertaria, libre de la opresión de género de la anterior vida en la sociedad capitalista, moralmente decadente.

Sin embargo, PQ no trabajó los posibles conflictos genéricos (ni los generacionales) que pudiera haber. Aparece todo armónicamente considerado, lo cual no es un cuadro muy realista. El trabajo en el campo era ejecutado "sin voces de mando ni métodos autoritarios, desagradables y odiosos, cooperando cada uno valiente e inteligentemente a la obra a efectuar, en cuya buena ejecución estaban todos igualmente interesados" (Quiroule, 1991a: 105). En algunos momentos, parece que estamos leyendo algún relato de un "paraíso terrenal". Esto parece formar parte de esta literatura utópica. Es la *Arcadia anarquista*.

(10) La *filosofía* de la comuna anarquista era *cambiarlo todo, para innovar en todos los sentidos*: "El edificio social que hemos de levantar será nuevo, completamente nuevo, desde su base hasta la cúspide" (Quiroule, 1991a: 11). Y para que la felicidad humana sea un hecho es necesario dar "contra marcha" (*sic*) a la civilización y al progreso modernos. Por consiguiente, es preciso un cambio radical, de raíz. La fundamentación de esto la expresa PQ con las siguientes palabras: "Es que sentimos la necesidad imperiosa de vivir una vida más armónica, más natural y libre, pero no en la grandes ciudades actuales, ni en el seno de esta civilización ficticia, sino en la nueva mansión que levantaremos los hombres sensatos en la feliz sociedad comunista" (Quiroule, 1991a: 12). Para PQ la civilización burguesa y capitalista que él contempla es un absurdo, y el progreso una locura (ies así como va a criticar incluso a los tranvías eléctricos!). Su propuesta es: "Volvamos a la vida sana y sencilla; desterremos las causas del sufrimiento y desdicha, ihagamos triunfar la Anarquía!" (Quiroule, 1991a: 14).

En este sentido, con la comuna anarquista el ser humano edificará ciudades pequeñas, pero sanas y alegres, y que estarán en contacto íntimo e inmediato con la Naturaleza. Como dijimos, y ahora

resaltamos, PQ era un amante decidido de lo que hoy llamaríamos una “vida ecológica”: “El anarquista preferirá pasar alegremente el arroyo, el río o el lago en bote, solo o acompañado de amigos comunistas, usando el remo que vigoriza los músculos, o bien con la chalupa eléctrica en los casos de urgencia (...) porque no hemos nacido para andar tan deprisa en el mundo, ni el hombre debe atravesar la vida como una bala de cañón...” (Quiroule, 1991a: 15).

Vemos aquí a nuestro autor haciendo lo que hoy se llamaría “un elogio de la lentitud o de la vida sin prisas” (*slow movement*). Con todo, no rechaza la técnica por la técnica, porque, como hemos visto, procura tener todos los avances científicos que le parecen racionales en su comuna anarquista. Y serán los propios trabajadores y trabajadoras anarquistas quienes sean los ingenieros de tal verdadero progreso.

Por eso, puede concluir el capítulo introductorio de *La Ciudad Anarquista Americana* con estas palabras: “Se ha dicho y repetido en todos los tonos que los anarquistas, excelentes críticos y demolidores de lo existente, ignorábamos totalmente lo que pondremos en el lugar de lo destruido. A destruir este prejuicio responde el presente bosquejo de la ciudad libertaria y de la organización de mañana en la comuna anarquista” (Quiroule, 1991a: 16). He aquí un punto importante en la historia del Anarquismo.

(11) ¿Y cuál es el *Fin de la Historia* (según la famosa expresión de F. Fukuyama), es decir, el aspecto histórico final que plantea nuestro autor sobre la Revolución Anarquista mundial? La pone ya como realizada en su civilización de comunas anarquistas. Representa su estrategia de Revolución Social mundial. Veámosla brevemente, por lo curioso que resulta.

El comienzo de la Revolución había sido en *El Dorado*, en el continente americano. Los capitalistas de todo el mundo no podían tolerar esto. Así que, las potencias europeas, mandadas desde luego por los capitalistas, enviaron expediciones a *El Dorado* para restablecer el “orden”, es decir, poder continuar explotándola. *El Dorado* era así un mal ejemplo para la Humanidad.

Sin embargo, lo que no contaron estos capitalistas y mandatarios europeos fue que su propio proletariado protestó por el envío de las tropas intervencionistas. Como los mandatarios no les hicieron caso,

los propios proletarios se opusieron con violencia a los soldados que iban a ser enviados. Hubo una gran revuelta, comenzando por la capital de Francia (PQ era francés...). Esta revuelta se fue extendiendo por ciudades importantes de las naciones europeas. En todas partes, el pueblo se batió valerosamente contra el ejército para impedir el embarque de las tropas. No hubo grandes resultados con esta revuelta masiva, que con el pasar del tiempo fue brutalmente aplastada. Como dice PQ, fue más terrible incluso la represión de lo que había sido con la histórica *Comuna de París* (1871), algo muy presente todavía en aquella época.

No obstante, esta lucha no fue en vano. Poco a poco comenzó a haber defecciones entre las naciones que habían prometido su concurso para derrocar al movimiento libertario en las Américas. Rusia, España e Italia (curiosamente las naciones donde el Anarquismo se había desarrollado más...) desistieron de su propósito, con lo cual vino finalmente la abstención de Francia, Inglaterra y Alemania. Esto impidió ese ataque furibundo de las potencias europeas contra la experiencia de las comunas libertarias americanas, en *El Dorado* (simbólicamente, Argentina), y en su capital *Las Delicias* (simbólicamente, Buenos Aires).

El último paso de esta historia emancipadora, nos la presenta PQ afirmando que, pese a toda la represión violenta que hubo contra los diferentes trabajadores europeos, los Hijos del Sol fueron extendiendo su influencia en el Viejo Continente, pues eran muchos y muchas las que viajaban al Nuevo Continente para observar y experimentar *in situ* aquella realidad (*efecto-ejemplo*), que no se parecía nada a la que se propagandeaba negativamente por los gobiernos de Europa. Incluso eran prohibidas por leyes la emigración a aquellas "regiones anarquizadas". Lo cierto es que, en la sombra, se organizaban los revolucionarios de todos los países, y ayudados por el oro recibido de los libertarios de América (lo que encontraron cuando tomaron los bancos y casas de moneda de *El Dorado* después de la revolución), se impondrían al final en Europa las ideas libertarias.

Claro, para eso, a causa de todo el enorme poder armamentístico de los gobiernos capitalistas, un elemento central e imprescindible para la victoria libertaria fue extender aquella poderosísima arma del "Vibraliber", a la que nos hemos referido antes, con la que se podrían implementar las ideas libertarias, liberando los pueblos europeos de la

opresión monárquico-capitalista. Así sería posible entonar un formidable Himno a la Anarquía en todo el planeta Tierra. De esta manera apoteósica termina el libro de nuestro autor.

4.1.9. ¿Qué consideraciones, observaciones y reflexiones *críticas* podríamos hacer sobre esta propuesta literaria utópica de Pierre Quiroule? Por nuestra parte, además de lo dicho ya, serían las siguientes.

- PQ es un anarquista socialista y constructivista. No es fácil integrar en su esquema geométrico (muy del Iluminismo racionalista) las demandas individuales y existenciales, aunque existen.
- Nuestro autor no trabaja la cuestión de las contradicciones. Aún en el supuesto de que estuvieran superadas definitivamente las contradicciones primarias (como, por ejemplo, las relativas a la producción y su organización), no se ve con qué metodología abordar los posibles conflictos que fueran surgiendo.
- Su propuesta de una revolución mundial según los esquemas que aporta se torna un tanto irrisoria. Es difícil concebir que el arma mortífera de los trabajadores libertarios fuera inimitable por los capitalistas y sus científicos. Pero esto puede ser un mero recurso literario, nada importante para el proyecto establecido.
- En una palabra: se le agradece a PQ todo su esfuerzo por “hacer palpable la Utopía”, pero su optimismo e idealismo desmesurados hacen poco creíble, precisamente, su proyecto.
- Sin embargo, sus propuestas, bien trabajadas y con más realismo, apuntan realmente a lo que podría ser una sociedad autogestionada.
- Aprendemos con eso que trabajar la ‘metodología del conflicto’ podrá ser una cuestión crucial para toda concepción creíble de una sociedad autogestionaria. Veremos algunos de estos elementos al trabajar las experiencias históricas anarquistas.

- Finalmente, el atractivo que una obra como la de PQ pudo tener para una transformación libertaria de la sociedad queda en pie. Y creemos que podrá haber animado a gente del movimiento libertario a llevar adelante sus experimentos de comunas libertarias en el continente americano, si bien de más modestas dimensiones que las pretendidas por PQ. Y el texto de PQ es igualmente interesante porque abre perspectivas de debate sobre cuestiones importantes de la revolución social que pretende el Anarquismo. Sus detalles serán secundarios. Pero las cuestiones fundamentales están allí planteadas (cómo gestionar el poder entre todos y todas, sin dominación; cómo relacionarse con la Naturaleza como aliada; cómo encontrar una educación liberadora; cómo lograr una “paz permanente”, la gran aspiración de Kant; cómo la vida puede tener socialmente sentido, sin “guerra de todos contra todos”, como postulaba Hobbes; etc.). Las preguntas quedan. Las respuestas, y la de Pierre Quiroule es una, variarán. Depende de cómo los seres humanos se interrelacionen.

De todas formas, y como *conclusión general* a PQ y a la literatura utópica libertaria como un todo, podemos decir que no podemos confundirla con tratados de Sociología o de Filosofía. Es un *género literario* específico. Como tal, simplemente permite sugerir, proponer, aludir, imaginar (utópicamente) lo que sería una sociedad nueva, una sociedad alternativa y libertaria. Pero no son una descripción analítica rigurosa de esa sociedad nueva.

Caeríamos en una trampa intelectual si confundiésemos los distintos géneros literarios y sus objetivos. Esta *literatura utópica* pretende mover, animar y entusiasmar incluso a la gente en orden a una sociedad nueva. Como se puede decir de la ‘utopía’: esta es siempre inalcanzable, está siempre en un horizonte lejano. Pero es lo que nos permite caminar a los humanos, en la Historia, *hacia adelante*.

4.2. Utopías libertarias españolas

El libro de PQ no es el único en esta dimensión utópica. Veamos otros ejemplos y un resumen de sus principales contenidos, con nuestras observaciones críticas. Vamos a trabajar ahora la literatura utópica en

España. Dicha literatura fue de gran importancia para el avance del Anarquismo en el contexto del Estado español.

En primer lugar, hay que decir que no se trata de una literatura de gran calidad estética. Sería lo que se podría denominar *escritores menores*. Son autores, como un estudio inicial plantea, que “o bien el sistema o la crítica marginó y que además, o no fueron considerados o recibieron todo tipo de censuras y ataques personales” (Gómez Tovar, 1991b: 6).

4.2.1. Juan Serrano y Oteiza (JSO) escribió una obra *Pensativo*. Su texto va de las páginas 87-116 del ya citado libro de Gómez Tovar (Gómez Tovar, 1991b).

En ella, en su obra, JSO sitúa geográficamente “en un rinconcito de España” y a comienzos del reinado de Isabel II, su arcadia anarquista. Sus habitantes vivían muy pobremente, sin desarrollar todas las posibilidades tecnológicas, teniendo la emigración como el único medio para no desfallecer de miseria. Su protagonista va a ser *Pensativo*, que nació en el Valle y que tuvo este apodo debido a lo reflexivo de su carácter, ya desde pequeño. Sin embargo, apareció un “salvador” del pueblo: Un “indiano” (*sic*).

Por “indiano” se entiende en esta época, no alguien que era de la India, sino un emigrante peninsular que hizo fortuna y riqueza en América Latina. Este hombre de la novela que estamos considerando, regresó con una gran fortuna y tuvo la idea de construir un verdadero palacio en el pueblo. Esto cambió las condiciones económicas de los habitantes de la localidad del Valle. Ello implicó que hubiera jornales para varias personas. Para el protagonista, esto sirvió además para empezar a plantearse la posibilidad de emigrar a América del Sur, por sugerencia del mismo Indiano. Y así fue, marchando a Cuba. Pero *Pensativo* regresó un día, de incógnito, pues con su nuevo aspecto, y pasados muchos años, nadie le reconoció. Pero venía muy rico.

Lo interesante del caso es que el tal señor, ahora con el nombre de Luis Sandoval, le dio por empezar a promocionar su pueblo, con una labor tecnológica e industrial. Y así, el pueblo infra-desarrollado se convirtió en uno de los pueblos más desarrollados de la región.

¿Cuál fue el secreto? El trabajo sobre los recursos, así como el empleo de tecnología apropiada. Aprovecharon los tres saltos de agua del pueblo, así como instalaron tres fábricas, una de harinas y otras dos de acuerdo con lo que el desarrollo de los productos del pueblo necesitase. Planearon montar un alto horno de fundición (necesario para la fundición minera), así como aprovecharon las muchas hectáreas de terreno que tenían para transformarlas en viñedos, unido todo esto a la necesidad de construir bodegas y fábricas de envases o pipería. Además, desde el principio, el Sr. Sandoval construyó un palacio (?), que le costó no “ríos”, sino “mares” de dinero. Pero dinero no era lo que parecía faltar a su promotor. Ese palacio no era para cumplir ningún deseo megalómano del Sr. Sandoval, sino para... una escuela.

Con todas las fábricas funcionando a tope y las minas produciendo mucho hierro y mucho carbón, así como montadas en toda su extensión las industrias vinicultora y viticultora, hasta se construyó un ferrocarril de vía estrecha que empalmaba con la línea general del Norte. Así se transformó por completo el Valle, sobraba trabajo y había riqueza por todas partes. La Escuela era realmente el motor de esta transformación, ya que todos acudían a ella para aprender cosas que les hicieran útiles a sus semejantes, proporcionando una auténtica *educación integral*. En la Escuela se combatía el *individualismo*. Por eso, “todos ellos eran condueños a título de porción usufructuaria de la tierra, las fábricas y las máquinas, etc., propietarios individualmente del producto íntegro de su trabajo” (Gómez Tovar, 1991b: 107).

Los cinco últimos capítulos del texto están dedicados, de manera un tanto teatral, al descubrimiento de que el tal Sr. Sandoval no era sino aquel a quien todos llamaban en su infancia y adolescencia *Pensativo*. Igualmente, su emotivo encuentro con su madre, así como su muerte en momentos diferentes.

¿Qué decir de esta obra de JSO? Podemos ver aquí una propuesta que no es necesariamente anarquista, sino más bien de concepción *progresista* de la sociedad y de la vida. Parece más que nada una propuesta desarrollista, hasta capitalista en algún sentido. La propuesta de su autor/protagonista pasa por el desarrollo material, científico y tecnológico, con saberes económicos que puedan transformar una zona deprimida del país en una zona pujante y desarrollada. Tal vez esto representase sin más un avance progresista

en la sociedad rural de aquel tiempo en España, introduciendo la Modernidad y el Progreso. Otros colectivos, que no simplemente el anarquista, defenderían sin duda estos presupuestos.

Hay también aquí, al igual que en la obra de PQ anteriormente analizada, el recurso teatral a un *deus ex machina* para que el proceso pueda ocurrir. Aquí es un personaje que enriquece muchísimo con la emigración hacia las Américas (en este caso, la del Sur), y con ese dinero ilimitado pasa a financiar un proyecto de desarrollo local. Este es el “truco” de la obra. (Dígame de paso que no se sabe cómo consiguió ese dinero: ¿explotando la mano de obra de l@s indígenas?).

Sin embargo, se dan aquí también diversos recursos de corte más menos libertario: la referencia a la educación integral de todos (hombres y mujeres) como mecanismo básico de transformación; una economía compartida por todo el pueblo, con propiedad distribuida de la posesión y la distribución de los dividendos; el culto al trabajo colectivo, a la eficacia en el uso de los recursos, así como en el empleo de la tecnología (por cierto, no muy crítico de sus “efectos secundarios” contaminantes o anti-ecológicos: en esto PQ tenía una visión más ecológica que Serrano y Oteiza); la consideración colectiva de la marcha del pueblo; su concepción del ser humano de una manera progresista y liberadora, lleno de dignidad, con el trabajo como su fuerza de liberación; ciertas instituciones, como el *Centro de Correspondencia y Estadística*, de corte notoriamente libertario, etc.

En fin, una propuesta diferente de la de PQ, pero sin duda con defensores dentro de una protoanarquismo hispánico todavía poco desarrollado, aunque lleno de voluntarismo y espíritu ecléctico en función del desarrollo de la Idea.

4.2.2. Por su parte, Ricardo Mella (RM) escribe un corto, pero significativo texto denominado *La Nueva Utopía* (Gómez Tovar 1991b: 117-138).

4.2.2.1. Su autor empieza por una descripción del vocablo griego de ‘utopía’ (*ουτοπος*), literalmente, “no lugar”, “lo que no existe en la realidad”. Además, el término se emplea para indicar también lo que es imposible en el presente y en el futuro. Sin embargo, RM retoma la definición de Pi (y Margall) de que la utopía de hoy es la verdad de mañana, para concluir que la Nueva Utopía es la “verdad inmediata de

un tiempo relativamente próximo” (Gómez Tovar, 1991b: 119). Su texto tiene el sabor de aquellos libros de ‘Apocalipsis’ (palabra griega que significa “Revelación”), para mostrarnos su sueño. Pero, como él dice, anticipándose a las críticas, “prefiero soñar siempre a la realidad abrumadora que me rodea” (Gómez Tovar, 1991b: 120).

La “Nueva Utopía” es el nombre de una ciudad que hasta tiene un lugar: a orillas del Mar Cantábrico (o sea, es una ‘u-topía’ que es una ‘topía’). Es una “soberbia ciudad”, definida por ser un “emporio de riquezas y bienestar” (Gómez Tovar, 1991b: 120). Esto es lo que es hoy, pero no fue siempre así. Al igual que en el texto anterior, *Pensativo*, no fue así en el principio, ya que era un pequeño villorio de pescadores, privados de todo bienestar y de toda ilustración. Esta construcción *progresista* de que todo tiempo pasado fue peor, y el futuro es un futuro mejor, utópico, es un esquema muy seguido en este tipo de literatura.

Pero a costa de inmensos sacrificios la gente de allá aprendió que los ciudadanos podían pasar sin la imposición por otros de la reglamentación de sus actos, que los productores tenían derecho a todos los medios de producción, pudiéndolos usar directa y libremente de ellos, y que la sociedad no necesitaba de padres espirituales, ni de amos privilegiados, ni de defensores armados, ni de jueces invulnerables, ni de administradores convertidos en verdaderos señores y dueños absolutos del bien común, ni de otra infinidad de cosas más, absurdas, de este tipo. La conclusión fue que: “transcurrieron algunos siglos, y nuevas generaciones renovaron y vigorizaron el nuevo orden social, afianzándose por la ciencia, por la libertad y por la justicia conquistadas heroicamente, no concedidas con apariencias de generosidad por quien no podía concederlas” (Gómez Tovar, 1991b: 121).

4.2.2.2. Es interesante observar aquí que en la propuesta de RM no hay un hecho contundente para el inicio de esta experiencia. Su postura es más bien *gradualista*. Ha habido un largo proceso de *concienciación* o de tomada de conciencia de la Humanidad hasta llegar a entender las posibilidades de vivir autogestionariamente, sin poderes extraños y sobrepuestos a la vida misma de la gente. Pero nuestro autor no es un *idealista ingenuo*: piensa que esa tomada de conciencia ha sido fruto de un proceso muy duro y hasta violento. Y, desde luego,

muy largo ("siglos"). Lo importante, para él, es que la Nueva Utopía viva a fondo el principio que la anima: la Libertad.

4.2.2.3. He aquí una somera descripción de algunos elementos que configuran esta propuesta libertaria. Traducen mucho lo que en aquella época se pensaba qué era lo mejor del Progreso. Otra vez más, no hay todavía una crítica a la sociedad tecnológica. Por el contrario, se cree abundantemente en sus beneficios. Solo varias décadas más tarde vendrá un anarquismo consciente ecológicamente de las limitaciones de la sociedad capitalista y de sus alternativas. Con todo, es comprensible esta actitud de RM, ya que la situación social y económica de la España de la época era de mucho contraste, y el área rural, en general, estaba carente de desarrollo tecnológico.

4.2.2.4. La propuesta más avanzada es en el ámbito de la *escuela*. Las escuelas públicas de la *Nueva Utopía* son, en palabras de su autor, "un verdadero resumen enciclopédico de todos los conocimientos humanos" (Gómez Tovar, 1991b: 123). Pero su finalidad no es enciclopédica, sino tener un conocimiento de los principios generales de las artes, las industrias y las ciencias, para que después, cada un@ pueda escoger su propia especialidad, en armonía con su temperamento, su carácter y sus aficiones.

Ya en la enseñanza primaria, se permite a las y a los niños aprender por medio de juegos y sin coartar jamás su libertad, ni torcer sus inclinaciones y movimientos espontáneos de su naturaleza. Curioso procedimiento: las y los profesores aprovechan los juegos y juguetes, así como las aficiones infantiles, para introducir *sutilmente (sic)* "las letras del alfabeto, figuras geométricas, láminas demostrativas de los primeros elementos de geografía, historia natural, fisiología, aritmética y otras ramas de la ciencia universal" (Gómez Tovar, 1991b: 123). Los mismos jardines donde las y los alumnos juegan, son verdaderamente centros de experimentación. La curiosidad natural de los niñ@s es el más poderoso auxiliar del profesor, como se reconoce.

En otras etapas más avanzadas de la enseñanza se van ampliando sus conocimientos con las nociones generales de todas las ciencias. Las principales teorías les son enseñadas por métodos teórico-prácticos. Se pretende así una sabia enseñanza integral. Y aquí se toca un punto importante de la enseñanza de una sociedad alternativa libertaria: la idea de la *integralidad del conocimiento*. Esto aparece como una

característica humanista de la nueva sociedad. No se trata de formar solo técnicos especialistas (no se descarta la especialización), sino sobre todo de formar seres humanos, donde el conocimiento de las artes y las ciencias sirven a un proyecto humanista de formación integral. Como sabemos ya, esto va ser muy típico del pensamiento y de la praxis anarquistas. Recuérdese para eso la experiencia que tendrá la escuela de *Yasnaïa Poliana* en Rusia, con L. Tolstói como inspirador y orientador de esta experiencia.

4.2.2.5. El Centro local de relaciones y negocios es lo que se puede denominar la *Casa de Todos* (obsérvese el nombre). Está formado por extensos salones para reuniones públicas, un gran patio para avisos y noticias de interés general o particular, así como varias habitaciones para oficinas. Su descripción nos recuerda la misma propuesta de PQ. En las oficinas hay una *asociación de estadística*. En esta *Casa de Todos* se fijan libremente edictos, convocatorias, noticias, avisos o anuncios importantes para una o más agrupaciones. Todo ello en el ámbito de la producción, del consumo, del cambio, o del arte, de las ciencias, etc.

4.2.2.6. Hay también una *casa de corrección médica*, que sustituye a las antiguas prisiones, ya que en 'Nueva Utopía' (NU) no hay prisiones, porque al desaparecer la causa del delito, desaparecen los delincuentes. Igualmente, han sido suprimidos los hospitales. "¡Ni hospitales, ni cárceles!", reza el lema de la NU. Para la seguridad de la gente, bastan el *mutualismo* y la *solidaridad*. Así, según escribe RM, la "Nueva Utopía" como tal" vive sin cuidado, descansa en la virtud misma del principio que la informa: la libertad" (Gómez Tovar, 1991b: 125). En este sentido, RM es totalmente anarquista, pues la libertad es el valor fundamental, junto con el de justicia social e igualdad, que conforman el pensamiento y práctica libertarios. Hay, observémoslo, un claro planteamiento optimista sobre la condición humana y su capacidad de generar lo mejor si se le deja en Libertad. No hay miedo a la Libertad.

Para RM todo desequilibrio físico, intelectual o moral lleva el nombre genérico de *enfermedad* y como tal debe ser tratado. Por eso, existe lo que denomina "Casa de Corrección médica". ¿En qué consiste? Podemos decir que sería un pequeño lugar de retiro, donde alguien enfermo es atendido por los "sacerdotes de la ciencia", un conjunto de profesionales de la salud, que cuidan de él/ella científicamente. El enfermo no se ve privado de las ventajas que le puedan ofrecer la

sociedad como tal. Únicamente, vivirá en un ambiente más micro. Pero puede trabajar, estudiar, pasear, gozar, disfrutar de la vida. Cuando se le declara curado puede volver de nuevo a la sociedad más amplia, agradecido por aquel ambiente de curación en que vivió y contento por reintegrarse de nuevo a la sociedad en la que vive, trabaja y disfruta.

Parece una versión avanzada para aquellos tiempos de lo que sería hoy un centro de curación integral.

4.2.2.7. Pero lo más grandioso de la NU son los centros de recreo, las bibliotecas y los museos, “verdaderas escuelas de gimnasia moral e intelectual” que, en palabras de su autor, “completan aquel cuadro grandioso del más alto grado de perfección humana” (Gómez Tovar, 1991b: 126). Es aquí donde se ve toda la proyección *ética* y *humanista* de la existencia de NU.

En efecto, para él es aquí donde faltan palabras “para cantar las excelencias de tanta belleza, de tanta sabiduría, de tanta bondad y de tan inmenso trabajo” (Gómez Tovar, 1991b: 126). Se conjugan aquí el placer del estudio, del arte y de la ciencia, el entretenimiento agradable de ejercicios higiénicos, de juegos ingeniosos de paciencia y de inteligencia. Todo ello es expresión de un ser humano libre, frente a todo aquello que envilecía y esclavizaba históricamente al ser humano.

No es sólo el engrandecimiento material, sino la altura moral que destaca en NU. Todo allí es producto de una gran transformación del mundo, realizada a impulsos del huracán revolucionario. Para RM, la NU es el mundo mejor de los sueños humanos. No faltan los panegíricos del autor a la NU.

Por el contrario, RM se enoja contra todos los anteriores gobernantes, legisladores, en general, con los *guardianes del orden*, que no pasaban de embaucadores, tiranos, déspotas, los padres espirituales unos forjadores de mentiras fantásticas para adormecer a los pueblos, los propietarios eran unos ladrones amparados por las leyes, los jueces y magistrados el amparo de los gobernantes, juntamente con los propietarios y los curas: todos eran unos engranajes diferentes de una máquina dispuesta para anular en los demás seres humanos todas sus cualidades más apreciables, como son la dignidad, la soberanía, la razón, el sentimiento, la justicia. (Discutiremos en los capítulos finales la cuestión de la alienación humana y de la heteronomía).

En cambio, en NU todos viven como deben vivir los seres humanos. La función de gobierno es propia de cada uno y todos son completamente libres. Todos gozan de la plenitud de los derechos. El único cuidado es respetar a los demás, y cooperar con ellos y ellas para el bien común, al mismo tiempo que se trabaja y produce para cada uno. Para RM, todas las contradicciones de la vida están así resueltas.

En nuestra opinión, a veces en este tipo de literatura encontramos siempre una *visión maniquea de la historia*, con los “buenos” y los “malos” separados en dos terrenos completamente diferentes. Esto es posiblemente una debilidad, porque carece de realismo. Quizá pueda empujar a los seres humanos a avanzar en la historia, pero implica también tropezones y paradas, cuando no retrocesos, debido a un planteamiento que no trabaja suficientemente las contradicciones antropológicas, siempre presentes en todo proyecto humano, por más utópico que se pretenda.

4.2.2.8. Los dos principios fundamentales de la UN de RM son la *libertad* y la *igualdad*. El contrato o pacto es el único medio de relación, de transacciones, de acuerdo entre los diversos miembros de la sociedad. No se da un pacto único, general y permanente. Hay diversidad de contratos más o menos generales y variables, rescindibles y anulables. Vemos aquí una apuesta constante en el pensamiento-praxis anarquista: la opción por la pluralidad y la diversidad. Parece que *una sola manera* de hacer las cosas resta libertad de pensamiento y acción.

La propiedad privada ha sido desterrada de NU. El productor individual o asociado cuenta siempre con la posición *usufructuaria* de los medios generales de trabajo.

La organización del trabajo le parece a RM sumamente sencilla. En la agricultura se realizan diversos procedimientos de explotación. Determinadas tareas la realizan trabajadores aislados (individuales), que prefieren los placeres del pequeño cultivo en la huerta o el jardín. Pero hay agrupaciones cooperativas de organización más en armonía con la necesaria división de los trabajos. Además, hay extensos terrenos dedicados a cereales, grandes huertas, inmensos bosques, cuidados por ciudadanos laboriosos e inteligentes, que además de su práctica, reúnen suficientes conocimientos científicos para realizar mejor sus tareas. Estas agrupaciones, por su vez, forman parte de

grandes núcleos federativos, que tienen por objeto conservar y fomentar la solidaridad de sus componentes, asegurar el bien de la comunidad, prevenir los males imprevistos, al igual que conocer y establecer las necesidades de la producción, el cambio y el consumo en sus relaciones con las demás corporaciones económicas. Vemos aquí aplicados los principios libertarios de la *autarquía* y del *federalismo*, como dos principios complementarios y edificadores ambos de la práctica autogestionaria.

En la industria, la diversidad es aún más notable. Sin embargo, es raro ver aquí al industrial aislado, porque son enormes las ventajas de la producción colectiva. Es de destacar así el gran desarrollo de las industrias, con sus especialidades (al igual que en las ciencias), y una *apropiada división del trabajo*, que aumentan la producción y la perfecciona a cambio de pequeño gasto de fuerzas. Las asociaciones se fundan en la *cooperación libre*, que RM juzga como más apropiada a la naturaleza humana y a los fines sociales. En las grandes fábricas, estas agrupaciones se subdividen en secciones, según la naturaleza de los trabajos. A cada uno se asigna su faena y se organiza conforme a los fines de la misma.

Los conflictos están, para nuestro autor, siempre resueltos por la libertad y para la libertad. Las relaciones federativas se mantienen con otros pueblos siempre en correspondencia necesaria de reciprocidad, mutualismo y solidaridad de intereses y fines. De esta manera, las agrupaciones agrícolas, las agrícolas-industriales y las industriales propiamente dichas, se relacionan frecuentemente, pactan y contratan entre sí.

4.2.2.9. Con este procedimiento de asociación, las ciencias y las artes han tomado nuevos vuelos. En estos ámbitos la producción es más personal, más individualista, en la opinión de RM. Ahora bien, tanto el científico como el artista no viven aislados de los demás seres de NU, sino que también trabajan en diversas industrias o faenas agrícolas, según sus inclinaciones. Igualmente, el productor de NU tiene tiempo para consagrarse a la ciencia y al arte. Vemos aquí como RM busca el ideal de conjugar el trabajo manual y el intelectual. Esta opción por el "ser humano total" ha pasado a ser uno de los distintivos de la utopía libertaria. En Marx era la propuesta del "hombre genérico".

Sin embargo, para RM, no todos pueden dedicarse a este doble trabajo, dado la especificidad de su labor o de la gente a la que se dirigen. Es el caso del médico, del músico y del profesor de enseñanza. Pero se trata de cuestiones prácticas, más que de formulación teórica. Es la excepción que confirma la regla.

Finalmente, hay que señalar que las tres órdenes de producción (agrícola, industrial e intelectual) forman un todo armónico en mutua correspondencia de relaciones y solidaridad. De nuevo, el principio de integración o integralidad.

4.2.2.10. No vamos a abundar más en aspectos concretos de la organización de NU. Apuntemos sólo las consideraciones finales que hace RM de la NU.

En efecto, RM es consciente que no se pueden superar todas las contradicciones en la vida humana, y, por supuesto, tampoco en la NU. Sin embargo, estas no son sobre cuestiones fundamentales. Recuerda lo que, desde el pensamiento marxista, se llamaba la superación de las contradicciones en la sociedad socialista. Debido a que se había eliminado la *contradicción fundamental* que era la de un modo de producción capitalista (y, por lo tanto, de apropiación privada de la producción cada vez más colectiva), solo nos podríamos encontrar con *contradicciones no fundamentales (o secundarias)*. En esto se parece RM al pensamiento marxista. RM muestra en esto mayor realismo que el planteamiento de PQ. He aquí lo que a este respecto escribe RM:

“Que hay rozamientos, disgustos, diferencias, indudablemente. La “Nueva Utopía” no es una ciudad de ángeles, sino de hombres. ¿Pero acaso faltaban aquéllos en el sistema anulado por la revolución? ¿Acaso no eran más en número y más profundas las diferencias, los disentimientos? No es dado al hombre suprimirlas, sino evitarlas y remediarlas. La libertad bien puede reemplazar a ese organismo inútil, y más que inútil perjudicial. Están de su parte todas las ventajas. ¿Qué importa si no puede evitar o eliminar algunos de los inconvenientes sugeridos por la naturaleza misma?” (Gómez Tovar, 1991b: 137).

Hay un cierto realismo en las palabras de RM. La cuestión es que no encontramos nadie que desarrolle, en un ejercicio de “futurología”, cuáles podrían ser precisamente los conflictos en esa sociedad

alternativa del futuro. Si no en concreto, por lo menos las líneas de donde podrían surgir semejante tipo de problemas. Por ejemplo, los ecológicos (es poca todavía la comprensión más profundada y social de estos problemas en aquella época). O los de género y/o inter-generacionales. O los conflictos de ego. En general, la literatura utópica se queda en un género literario del tipo "paraíso en la tierra". Esto puede ser motivador para impulsar los seres humanos a un cambio sustancial, pero se necesitarían más dosis de realismo para poder avanzar y profundizar más.

Por lo demás, el texto de RM acaba con grandes panegíricos a su proyecto de NU. Para él es "un pequeño bosquejo de la sociedad humana. Sin límites, sin fronteras, se ha extendido por todo el mundo la buena nueva (...) Razas y pueblos se han fundido en una confederación universal, ligados por la identidad de sentimientos, de aspiraciones y de intereses (...) Allí todas las fuerzas concurren al fin común de la felicidad humana (...) La plenitud de derechos, consagrada por la libertad, hace imposible todo choque violento de afecciones e intereses (...) Cantemos, pues, nuestra victoria; cantemos la gloriosa transformación que nos ha legado una generación de héroes; cantemos la posesión indestructible de la nueva idea. Los principios eternos de la renovación, de la revolución, nos aseguran el presente y el porvenir (...) "Nueva Utopía" feliz, el mundo te saluda y reverencia al fin, porque eres la verdad realizada, eres el sueño ideal conquistado (...) Tú eres principio, medio y fin de todas las cosas (...) ¡Gloria a la humanidad que te da vida! ¡Gloria al hombre que te realiza! ¡Gloria a la libertad que en ti alienta! ¡Gloria inmortal al mundo nuevo!" (Gómez Tovar, 1991b: 137-138).

Los ribetes finales son de estilo apocalíptico (el 'Apocalipsis' fue un libro bíblico escrito en tiempos de persecución, para animar a resistir frente al todopoderoso Imperio Romano) y panegírico. Igualmente aquí, nos encontramos con la necesidad psicológica de crear un "final feliz" (*happy end*) que concretice todos los ideales humanos de Justicia, Libertad e Igualdad. Esto parece un estilo "religioso", pero *secularizado*.

Una última observación: aunque no sean "científicas", propuestas como las de RM, se diferencian de las marxistas, en el sentido en que son más integrales, más amplias, más holísticas, diríamos hoy. El *productivismo* y *economicismo* rondaron siempre monotemáticamente

las propuestas marxistas. Al parecer, las propuestas libertarias estuvieron cargadas de más tintes antropológicos, sociales y culturales. Al menos, a nivel de las utopías, y hablando en general.

Volveremos al final sobre el paradigma del *holismo* como interpretación del anarquismo.

A continuación vamos a hacer unas referencias un poco más breves a los restantes textos de este segundo volumen.

4.2.3. Nos encontramos también con una autora, sobre la que no se sabe mucho, llamada M. Burgués, que escribe un texto corto, denominada *El Siglo de Oro* (10 páginas, en total; cfr. Gómez Tovar, 1991b: 139-149). Es un texto *feminista*, donde se expone la situación de la mujer liberada en el contexto de una sociedad libertaria.

En la obra apreciamos una decidida defensa de una sociedad avanzada tecnológicamente, una especie de tecno-sociedad libertaria, con todos los avances (todo el mundo viaja en aeróstato en la ciudad!), pero donde se plantea un problema para la protagonista llamada Camelia. Todo el texto es también un apelo al *amor libre*, entendido no de manera promiscua, sino libertaria. Una elegía al amor sin las trabas del Estado (puesto que ya no existe), mantenida solo entre seres responsables y libres. Por lo tanto, sin contratos, ni ficciones jurídicas.

En este contexto, la protagonista plantea claramente a su compañero (Denuedo, de nombre), que aunque ella se siente muy bien con él, llegando a tener incluso dos hermosos niños de él, desea tener también una hija de él. Y si él no se la da en un año más de prueba, se verá obligada a buscar otro compañero que se la dé. Previamente, ella se había separado de otro compañero que la traía a mal vivir con tantos celos, que pese a tener un hijo con él, no la dejaba vivir un momento sin ser espiada en cuanto hacía, decía y pensaba (al parecer, ni en una sociedad liberada se han superado ciertas atávicas y malas costumbres masculinas...). Su nuevo compañero dice que respetará su decisión, si así ocurre.

Las breves páginas nos describen cómo es la relación ya de ambos sexos desde pequeños, dirigidos científicamente hacia la instrucción y la educación integrales, en la nueva sociedad libertaria. Hay una apología de la vida sana, lo que se ve mediante baños en la playa

(pensemos que estamos dentro de la mentalidad de finales del siglo diecinueve, desde donde nuestra autora escribe) y donde no se soslaya el conocimiento natural de la diferencia sexual y la convivencia mutua entre ambos sexos desde pequeños (pensemos en la separación de sexos en aquella altura). Habla también de lo gratificante que era el trabajo de los seres humanos en esta sociedad.

Pero después de tener otro hijo varón con su compañero Denuedo (tenido con parto sin dolor, gracias a los avanzados conocimientos científicos de la sociedad libertaria), Camelia decide por fin separarse amistosamente de su compañero para buscar una hija. Y hasta pone un anuncio en el periódico "El Diario":

"Camelia Proletaria, de treinta y un años de edad, desea hacer la vida común con un individuo sano y robusto de treinta y tres a treinta y siete años de edad, a fin de poder dar vida a una niña. Dirigirse para más informes al teléfono 2237, Costa Sur Iberia" (Gómez Tovar, 1991b: 148).

Parece que el éxito de Camelia fue enorme, pues no cesaron de llegarle propuestas, y a los tres días ya aparece un aviso en el periódico diciendo que Camelia ha encontrado a un nuevo compañero, llamado Liber Jauno, con quien hará vida en común por tres años (!), mientras no se falte por una de las partes a lo pactado (!). En el tiempo oportuno vino una robusta niña que satisfizo totalmente a la heroína Camelia. Y la cosa no acabó ahí, pues con este nuevo varón aumentaron el número de sus hijos hasta seis, tres hembras y tres varones. Equilibrio (numérico) de género.

El texto termina con el relato de la muerte del padre de su compañero, anciano ya con ciento sesenta y siete años (!), y que la ciencia no podía prolongar más su vida, con estas palabras de serenidad existencial:

"... si se vive individualizado después de la cesación de la vida planetaria, bien, y se disgrega y vuelven los átomos a constituirse en otros seres diversos, nada pierdo, viviré eternamente" (Gómez Tovar, 1991b: 149).

En resumen, tenemos aquí una página de una mujer preocupada por la (su) vida sentimental en una sociedad liberada. En este caso, es el deseo de tener una hija y satisfacer así esta necesidad física y

psicológica. Parece que todo corre bien. Pero el detalle de su primer compañero ("los celos"), muestra que no todo era perfecto en esta sociedad. Queda por ver cómo una educación tan acabada y equilibrada genéricamente pudo generar seres machistas... O es necesario algo más a nivel de educación de género. También habría que aclarar biológicamente como la protagonista consigue cumplir su deseo solo cambiando de pareja y a las primeras de cambio. Tal vez sean las necesidades de un guion que acabe en ese "happy end" del que hablamos anteriormente y que parece ser constante en este tipo de literatura utópica que estamos analizando...

En todo caso, nos hubiera gustado que la autora hubiera desarrollado más todo el aspecto del amor libre, de manera más profunda, en una sociedad liberada. De todas formas, no perdamos de vista que el texto, presentado en el *Segundo Certamen Socialista. Honor a los Mártires de Chicago, Grupo 11 de noviembre*, fue publicado en Barcelona en 1890.

4.2.4. Otro autor, José Lluas i Pujals escribe un breve texto llamado *Literatura Obrerista*, de seis páginas (Gómez Tovar, 1991b: 151-157). Un breve texto, pero jugoso en cuanto a contenido. Este escrito no es sino un prólogo al libro de Anselmo Lorenzo, llamado *Justo Vives*. Podríamos destacar en este prólogo algunos aportes interesantes.

Por ejemplo, su defensa de las ideas de *libertad, igualdad y fraternidad*, (por cierto, algo muy típico del *anarquismo posiluminista*, por emplear la expresión de Eduardo Colombo (2014), que deben señalar el avance de los pueblos hacia su perfeccionamiento moral, material e intelectual, "verdadera síntesis del progreso y la civilización" (Gómez Tovar, 1991b: 153). Eran estos los ideales de la Revolución Francesa y se ve aquí a los anarquistas retomar estos ideales y llevarlos a su perfeccionamiento. Esto mostraría esa conexión del anarquismo moderno con el Siglo de las Luces. Las y los anarquistas serían así los principales herederos de los ideales más igualitarios de la Revolución Francesa.

Otra idea interesante de este autor es señalar que el Estado no es sino un sostenedor de todo el mecanismo social presente. Habría entonces que *atacar a la causa y no al efecto*. Por consiguiente, habría que hacer antes una *revolución intelectual* antes que *material*. Es decir, hay que llevar antes una batalla a nivel de la razón, de las ideas, antes de pasar a la práctica del cambio material de la sociedad.

De lo “ideológico” (en sentido neutral, de conjunto de ideas) a lo socioeconómico. Para José Llunas i Pujals atacar el Estado es solo atacar el efecto. Este jamás modifica la causa. De ahí su apelo a la revolución intelectual, prioritaria para él. La revolución material no sería sino la *consecuencia* de la anterior.

En lenguaje actual diríamos que nuestro autor está defendiendo lo que llamamos “concientización”, en lenguaje del famoso pedagogo brasileño Paulo Freire. Si la mayor parte de la gente, empezando por las y los trabajadores, están conscientes de lo que quieren y hacia donde tienen que caminar (la revolución social que traerá una sociedad libertaria), su consecución es meramente un epígono, por importante que sea, de esa conciencia de cambio radical. De ahí la defensa que hace nuestro autor de la *literatura obrerista*. Lo importante en ella no es la alta calidad literaria, sino la toma de conciencia de la bondad de la causa que se defiende. En otras palabras, interesa más el fondo que la forma.

Escribe:

“... centenares de opúsculos de todas clases y docenas de periódicos de todas condiciones y tamaños libran batalla todos los días a favor de las aspiraciones de emancipación de la clase trabajadora, hasta el punto de que ya muchas publicaciones genuinamente burguesas se declaran también en poco o en mucho a favor del proletario” (Gómez, 1991b: 154).

En conclusión, no deja de ser interesante este aporte de José Llunas i Pujals, que responde al contexto que está viviendo del estallido de esta cuestión social, y de su visión de la importancia de una *literatura de clase* (dentro de un proceso largo de *luchas de clases*) que sea capaz de crear un imaginario colectivo transformador indispensable para que toda revolución social, especialmente la libertaria, puede tener lugar.

4.2.5. Vicente Carreras, por su parte, escribe un cortísimo cuento, de apenas dos páginas, pero sintetizada al máximo su concepción de una sociedad ideal denominada *Acraciápolis*, o ciudad de la Acracia. Es toda una imagen de una Arcadia libertaria, donde se proyectan los sueños de aquellos libertarios y libertarias hispánicos de la época.

Es una ciudad situada en Brasil, con unos 5000 habitantes. Dicha población está en un lugar idílico. Los exploradores iniciales "encontraron una hermosa pradera con un terreno fértil cruzado por encantadores arroyos de agua cristalina, y rodeada de numerosos árboles frutales silvestres que proporcionaban el alimento necesario a los viajeros errantes" (Gómez Tovar, 1991b: 161). Una vez más, una bucólica ecología que acoge este proyecto, que, por lo reducido de sus habitantes, más parece una *comuna libertaria*.

Según la opinión de Vicente Carreras, "vivían todos en la mejor armonía, sin que ninguno de ellos se considerase superior a sus compañeros, trabajando todos para proporcionarse el bienestar mutuo y para satisfacer las necesidades de la vida" (Gómez Tovar, 1991b: 161). Una imagen idílica, pues, frente al resto del mundo, corrompido y criminal. Añade nuestro autor, "sin que jamás reinara entre ellos la discordia ni el egoísmo. El único egoísmo que existía era el estímulo natural en las ciencias para alcanzar una obra o un descubrimiento que redundase en beneficio de todos, por lo cual obtenía el autor los elogios de la comunidad general" (Gómez Tovar, 1991b: 161).

Quitando este último apelo al ego del benefactor, más bien parece que estamos en la sociedad de "ángeles" que de "seres humanos". Lo que calificamos de *tendencia angélica* está presente en varios de los relatos literarios de una sociedad libertaria alternativa. Sin embargo, esto puede resultar muy problemático para cualquier propuesta de transformación radical de carácter realista y dar pábulo a una crítica profunda de las propuestas libertarias por parte de "compañeros/as de viaje de la revolución social", así como por parte de sus permanentes críticos.

Lo interesante es que en esta sociedad, nadie sintió jamás la necesidad de crear un gobierno, o leyes escritas. No circulaba el dinero, ni había curas, ni jueces, ni soldados, ni policía, ni cárceles ni patíbulos, ni ladrones ni prostitutas... En opinión del autor, resumidamente, sin que hubiera "ninguna de las porquerías y vicios que tenemos en nuestra sociedad" (Gómez Tovar, 1991b: 161). Resta explicarnos cómo unos simples mortales consiguieron semejante *perfeccionamiento antropológico*. Solamente esto sería de un gran provecho para cualquier reflexión sobre una sociedad libertaria alternativa.

Las máquinas (tecnología) son propiedad comunitaria del pueblo. Se trabaja en pocas horas y de manera agradable. Además, hay condiciones de seguridad muy grandes. Sobra tiempo, y así hay posibilidad de que, al mismo tiempo que se ejecuta el trabajo material, se cultiven las artes y las ciencias. No se conocen las bebidas alcohólicas, ni adulteraciones en los alimentos, porque no hay negociantes poco escrupulosos que quieran enriquecerse envenenando a sus conciudadanos. Son espontáneas las uniones de los sexos y por verdadero amor, sin intervención ni sanción de terceras personas, ya que no hay miras egoístas de interés.

Los niños y ancianos son educados y cuidados por la comunidad. Esto es un deber, y no caridad. Los trabajos indispensables y "repugnantes" (*sic*) se ejecutan voluntariamente y por turnos, ya que redundan en beneficio de todos. Para llegar allá, dice el autor, el camino es bien conocido: "se trata de seguir siempre la carretera de la revolución social". Y concluye: "Encontrarán durante el viaje muchos obstáculos y peligros, pero no hay que desmayar; si tienen valor y perseverancia, llegarán; no hay duda, llegarán" (Gómez Tovar, 1991b: 162).

4.2.6. Federico Urales (FU), por su parte, plantea un interesante tema para cualquier sociedad anarquista del futuro: la abolición del dinero. Ese es el título de su texto: *La abolición del dinero en la sociedad anarquista*. Lo plantea con mucha lógica, a veces hasta esquemáticamente, lo que ayuda a entender el problema con claridad. Veámoslo en una serie de sub-puntos.

4.2.6.1. En efecto, comienza sosteniendo que en ningún proyecto de organización social se ha establecido el dinero como elemento de cambio. Sin embargo, algunos de los humanistas que eliminaban el dinero de sus propuestas de organización social, admitían, sin embargo, un *equivalente*. Pero en realidad es lo mismo. El propio dinero no es más que un equivalente convencional de un valor convencional. Por consiguiente, FU se lanza a demostrar que un régimen social sin categorías económicas ni políticas no necesita de dinero ni de ningún otro equivalente. Además, para él, la abolición del dinero en una sociedad "medianamente" (*sic*) organizada, es la cosa "más fácil del mundo" (*sic*) (Gómez Tovar, 1991b: 165).

Para eso, es necesario tener en cuenta que el establecimiento del dinero es condición necesaria para la existencia de un amo y jefe, ya

que “amo” y “jefe” significan “riqueza”. Por otra parte, la moneda no es más que un elemento que las personas han establecido para pagarse mutuamente los servicios que se prestan. Por consiguiente, una organización social que estableciera como medio de cambio el producto del trabajo mismo, aboliría el dinero y establecería además el principio del trabajo forzoso (“quien no trabaja que no coma”). Puesto que quien no trabajase no tendría qué cambiar con el panadero o el carnicero, por ejemplo.

Un intento de solucionar los problemas que engendrarían el producto del trabajo de cada uno como medio de cambio (FU pone alguno ejemplo), sería la *propuesta colectivista*. Consiste el establecer bonos representativos del valor empleado en el trabajo (por ejemplo, en la construcción de aquellas obras que dependieran de varias personas y fuesen de uso común), y así se pudiera cambiarlos por valores equivalentes. La objeción de los economistas capitalistas sería que eso es una forma de dinero. La contraobjeción colectivista sería que la moneda no representa actualmente (en el sistema capitalista) el producto del que trabaja. Y de nuevo los capitalistas dirían que al trabajador se le da actualmente el producto de su trabajo (mediante dinero o bonos) *menos, naturalmente, la parte que corresponde a la dirección y a la administración del negocio*.

Sin embargo, para FU la razón está de parte de los colectivistas, por dos razones: (1) los bonos se diferencian de la moneda en que solo lo poseen los que trabajan; y (2) la moneda no representaba más que *una parte del trabajo*. Por lo tanto, el sistema colectivista, sin ser justo ni perfecto, representa para FU una perfección y una justicia mayor que el sistema capitalista.

4.2.6.2. Sin embargo, la práctica colectivista no es totalmente justa. Porque, quien no (puede) trabajar, no tiene qué cambiar y qué comer. Es el caso de las y los niños, los viejos y los enfermos. Además, quien es más fuerte o más resistente en el trabajo, puede producir más y llevar al mercado más producto de su trabajo. La consecuencia es la desigualdad social. Además, quien es más fuerte que los demás y tenga una familia menos numerosa, puede ahorrar producto de su trabajo, y así, acumulando más, las diferencias sociales se establecerían.

Por consiguiente, aunque sea más perfecto que el sistema capitalista, debemos desechar, en opinión de FU, el *sistema colectivista*. Se debe

convertir en verdadero *sistema de comunismo anarquista* aceptando la solidaridad y el derecho a la vida en partes iguales, sin distinción de aptitudes y sin tener en cuenta los defectos físicos de nadie.

Así pues, no se darán bonos como en el colectivismo, porque a la larga se habrían de convertir en moneda y en propiedad privada. Por el contrario, cuantos fabriquen los productos de la colectividad han de tener también el derecho de tomar aquello que les falte de lo que produzcan los demás, tal como aparezcan en las exposiciones de productos permanentes. Por lo tanto, no se trata de un cambio de productos ni de bonos equivalentes al trabajo que uno realiza, sino de trabajar todas las personas útiles para todas las criaturas sin distinción. De exponer al público y de ponerlos a disposición de toda la comunidad (o Humanidad), tanto en lo que se produzca individual o colectivamente.

Es interesante que aquí nuestro autor considera las *posibles objeciones prácticas* a este modelo. Con ello, observamos que es un autor que incorpora el *principio del contradictorio*, y esta dialéctica es fundamental para ir perfilando mejor la sociedad alternativa libertaria. Podríamos decir que FU es un pensador no *arcadiano* ("¡esto es Jauja!") sino *dialéctico* ("¡hay y habrá problemas!"). He aquí las auto-objeciones:

- Quizás los seres humanos, sin un Estado social que los gobierne, no trabajarán tanto como se supone.
- Es fácil que, aun trabajando todo el mundo, no haya productos para todos los individuos ni para todos los gustos.
- Cabe en lo posible, y "hasta casi en lo seguro", que algunos productores se queden con parte o con todo lo que produzcan y vayan en cambio a buscar el trabajo de los demás en las exposiciones permanentes.

En otras palabras, que el ser humano es (esencialmente) egoísta y que siempre obra impulsado por una conveniencia personal. Es esta la objeción *pesimista*. En este sentido, la anarquía es bella y justa, pero el ser humano es de tal condición que no puede vivir en medio de tanta belleza y de tanta justicia. Podríamos decir, en palabras de hoy, que este es el contrargumento cínico (¡pero no el de los filósofos griegos así llamados!).

La respuesta de FU es original: Si el ser humano es (esencialmente) egoísta, entonces, *precisamente por eso* debe establecer la sociedad libertaria. He aquí sus palabras:

“Si solamente nos movemos a impulsos del egoísmo, si es un caso de egoísmo desear vida mejor y si la anarquía nos ofrece esa vida, la cuestión queda reducida, no a matar el egoísmo ni a mejorar nuestra raza, sino a convencer a los hombres, sean ricos o pobres, poderosos o débiles que con el establecimiento de una sociedad solidaria habríamos de mejorar todos de suerte” (Gómez Tovar, 1991b: 173).

En otras palabras, si la base de las relaciones humanas fuera la solidaridad y el apoyo mutuo, no habría nada que temer, ya que no habría oposición entre los seres humanos, y sin la oposición de los seres humanos, la felicidad sería un hecho. Esta felicidad, por el contrario, es imposible cuando la guerra y la competición son necesarias para poder vivir en la sociedad (lo que personalmente podríamos llamar “el modelo hobbesiano”). Es decir, todos ganamos cuando nos preocupamos por todos y todas y no solo por nosotros/as mismos/as *a costa de* las y los demás. Por consiguiente, no el *bellum omnium contra omnes*, como quería Thomas Hobbes, o mejor, cómo pensaba él que eran las relaciones humanas, sino más bien la inter-solidaridad como proyecto social. Frente al pensamiento pesimista antropológico conservador estaría el pensamiento optimista antropológico libertario progresista.

Parece lógica la postura de FU. Pero queda una posible objeción: ¿Y si, siguiendo a Peter Berger y Thomas Luckmann, frente a Aristóteles, el ser humano no fuera realmente un *animal racional* sino un *animal estúpido*? ¿Qué nos garantizaría que en la construcción de una sociedad sin Estado nos encontrásemos con seres humanos que comprendieran que la inter-solidaridad es más inteligente y racional que la competitividad y la guerra de todos contra todos? En ambos casos se trataría de presupuestos filosóficos, pero *a priori*, una especie de *fe antropológica*.

Este es precisamente uno de los puntos que deberemos chequear en las experiencias históricas libertarias habidas. Debe haber alguna manera que esto sea *verificado* y no una mera discusión académica. Volveremos sobre esto más adelante, porque es un punto claro e

importante de debate sobre la viabilidad histórica del pensamiento-praxis libertario.

Por lo demás, FU defiende que si trabajásemos en aquello que fuese de nuestro gusto y agrado, el trabajo sería desde luego más productivo, mucho más agradable e infinitamente más libre que el que existía en la sociedad contemporánea de nuestro autor. La razón es que el ser humano, por inclinación natural y por exigencias de la vida es activo y no puede dejar de trabajar. En la Antigüedad había un castigo muy cruel para los delincuentes y era condenarlos a la inactividad perpetua, esto es, a la coacción perpetua de sus energías vitales. Ahora, en tiempo de FU, el trabajo es una condenación y un castigo, y, sin embargo, trabajamos. La pregunta que se hace, al terminar precisamente su artículo, es: "¿Qué no haremos cuando el trabajo sea el empleo libre, voluntario y artístico de nuestra vida?" (Gómez Tovar, 1991b: 176. Nótese el calificativo de "artístico" dado al trabajo libre). Da que pensar...

4.2.7. Antonio Ocaña, en su artículo *El Municipio Libre* (Gómez Tovar, 1991b: 177-198), intenta mostrar la posibilidad de una sociedad no autoritaria. Parte del viejo principio anarquista (*comunismo libertario*): "De cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades", y aboga por esa regla para la vida colectiva. Le parece la fórmula más equitativa de justicia social pues garantiza una decorosa asistencia a la infancia, invalidez y vejez de los seres humanos de una determinada comunidad.

Se interesa en el escrito por fundar y fortalecer *Municipios Agrícolas*. Esto le parece primario antes de cualquier abordaje industrialista. Ello implica también una adecuada tecnología para el campo y apela incluso a pesticidas naturales. Tenemos aquí ese encuentro interesante entre anarquismo y ecologismo, aunque no llevaba ese nombre en aquellas épocas (su escrito es del 1932). Tiene especial interés también en la distribución e intercambio de los productos. Para eso, cada Municipio nombrará comités de control encargados de distribución de los productos indispensables al consumo interior de la comunidad para un año. Igualmente, se ocupa de su transporte a los almacenes comunales, teniendo siempre en cuenta una distribución justa por los diferentes grupos, pues puede haber colonias más alejadas del centro municipal.

Esta producción estará también organizada a niveles superiores, como los *Consejos Comarcales* y finalmente a toda la *Federación (principio federativo)*. El principio es desde abajo hacia arriba (*to bottom up* o principio "*bottom-up*", frente al principio "*top-down*", o principio de "arriba abajo"). Al final se encuentra la *Confederación Mundial de Municipios Libres*.

Es interesante su idea de que, al ir desapareciendo progresivamente la explotación y dominio de los seres humanos los unos sobre los otros, la CNT, como verdadero frente único de los trabajadores, irá desapareciendo también progresivamente. El Municipio libre sustituirá al sindicato de trabajadores de los pequeños pueblos, y a la federación local en las ciudades. Con todo, seguirán existiendo los consejos técnicos profesionales de la fábrica, que mantendrá estrechas relaciones con el Consejo regulador de la producción y consumo de la localidad. Luego hay un Consejo comarcal, la Federación regional de municipios de habla española, hasta llegar a lo que anteriormente se dijo de la Confederación Mundial de Municipios Libres.

Por lo demás, nuestro autor se preocupa por establecer reflexiones y prácticas según los dos planteamientos opuestos: el burgués existente, y el libertario, alternativo, a crear. Esto afecta a reglas de sanidad (como las referentes a alimentos adulterados), la explotación burguesa de las minas y su alternativa, la explotación libertaria de las minas, lo que es el orden autoritario y el orden libertario, la imagen de la familia autoritaria contrapuesta a la de la familia libertaria, así como un papel especial dedicado a la educación (un aspecto omnipresente en las reflexiones ácratas de una nueva sociedad), con acento en el papel de las madres, la escuela y el profesor, así como la técnica escolar.

4.2.8. José Maceira (JM), por su parte, en su texto *Comunismo Estatal y Comunismo Libertario* (Gómez Tovar, 1991b: 199-219) trata de contraponer ambos modelos de comunismo.

Muestra una gran claridad conceptual, incluso para nuestros días, teniendo en cuenta que lo publica en 1932. Al analizar lo que sería un *Socialismo de Estado*, escribe: "La función de control, de dirección, de organización y de iniciativa sobre la actividad de los demás, que en tal caso se verían obligados a realizar los componentes de ese Estado monstruoso, tendría que desenvolver en ellos una psicología autoritaria, en abierta oposición con la de las masas, tal y como sucede

hoy con los encargados de fábricas, talleres y establecimientos, que no es raro sean en ocasiones más tiránicos que los propios patronos" (Gómez Tovar, 1991b: 214). Y de una manera un tanto "profética", escribirá un poco más adelante: "La burocracia del Estado socialista, por el carácter específico de su función al margen de las condiciones normales de la vida de las masas, podría muy fácilmente evolucionar hacia la creación de una casta análoga a la casta sacerdotal y la casta militar de las sociedades contemporáneas" (Gómez Tovar, 1991b: 215). Una anticipación de la "nomenklatura" y la burocracia soviética. (Por eso, cualquier similitud con lo que ocurrió en la experiencia de la URSS *no* es mera casualidad...).

Su concepción del socialismo implica la desaparición del carácter fragmentario e inorgánico de la vida económica. Es la organización de esta vida económica, del trabajo y de la vida diaria de los individuos. Por el contrario, el Estado representa la expresión de una *sociedad política* obligada a organizarse políticamente en torno a intereses secundarios para suplir la absoluta carencia de una organización económica. Por consiguiente, la organización económica de la sociedad en torno a los intereses fundamentales y permanentes de la vida humana hace completamente inútil la persistencia de la actual organización política, en opinión de JM. Esto es precisamente lo que él entiende como anarquismo. Por lo tanto, el carácter político correspondiente al socialismo es el anarquismo, que es la ausencia de la organización política.

Ahora bien, JM piensa que el anarquismo dista mucho de ser una doctrina acabada, sino que está todavía en un proceso de formación. Pero la convergencia de su pensamiento es que, frente a la concepción autoritaria y centralista del Estado socialista, el anarquismo defiende el *municipio socialista libre*. Estos municipios tendrían ciertamente que coordinarse y asociarse para las necesidades de la vida social. Esta coordinación tendría un carácter espontáneo, se realizaría por libre acuerdo y nada les sería así impuesto desde fuera por una organización extraña. El *municipio* sería así la corporación social, el órgano gestor de la vida económica. De este modo:

"El socialismo anarquista vendría a ser, pues, el traspaso al municipio de toda la riqueza que hoy existe en manos de los particulares, la eliminación del Estado y el establecimiento de un

sistema de relaciones entre los municipios” (Gómez Tovar, 1991b: 216).

Por consiguiente, la fórmula del socialismo anarquista que piensa JM podría ser sintetizada del siguiente modo:

- La eliminación del Estado y de toda organización colectiva.
- La eliminación de la propiedad privada y de las clases privilegiadas.
- El traspaso a las actuales organizaciones de trabajadores de toda la riqueza que existe actualmente en manos de los particulares y la transformación de estas organizaciones en órganos gestores de toda la vida económica.
- La transformación de los actuales municipios en Comités de relaciones y de coordinación entre los diferentes sindicatos de trabajadores.
- El propósito de ensayar los efectos de la supresión de la moneda como control del consumo, *tan pronto como la organización de la producción lo permita*. Se empezaría por aquellos artículos indispensables a todos, tales como la alimentación, la vivienda y el vestido, hasta llegar, si las experiencias lo aconsejan, a la supresión total de la moneda, y, por consiguiente, el establecimiento del comunismo integral, organizando la producción con el carácter de grandes servicios sociales.

La parte III y última de su trabajo es el intento de nuestro autor de abordar los métodos de realización. Repudia la realización del socialismo de manera lenta, pues esa lentitud le dará al capitalismo el margen de tiempo para volver a reconstruir lo que se destruya. Por el contrario, para JM en el socialismo hay que entrar por un golpe brusco y rápido. Hay que entrar con la revolución o... no entrar. Y el único método de realización del socialismo es... ¡realizarlo!

De todas formas, JM no proporciona en este escrito *elementos tácticos* de cómo esto se puede llevar a cabo en una situación concreta, por ejemplo, el caso español de la tercera década del siglo XX. Con todo, pocos años más tarde se van a dar las condiciones históricas (el levantamiento militar en contra del orden legal republicano del 36),

que van a permitir iniciar una experiencia histórica singular (la revolución social anarquista española). Pero esto lo veremos más adelante, en su lugar correspondiente.

4.2.9. El siguiente texto es un interesante y curioso texto, escrito por Alfonso Martínez Rizo (AMR), que se llama *El amor dentro de doscientos años* (Gómez Tovar, 1991b: 221-245). Lleva el sugerente subtítulo de 'La vida sexual en el futuro. Visión novelesca de rebeldías futuras'. Es toda una novela de ficción futurista, sobre un personaje llamado Fulgencio Chapitel, que tiene una cifra de identificación, que, como dice AMR con cierto humor libertario, nació "en la Vía Láctea, Sistema Solar, Planeta Tierra, Europa, España, Región de Levante, Comarca 3ª. (correspondiente a parte de la antigua Provincia de Castellón), Distrito 2º y Municipalidad 7ª. Y que nació el año 1906, el Mes 3, la 3ª. semisemana y su 67 cuarto de hora" (Gómez, 1991b: 225)³⁹.

Pues bien, Fulgencio fue un militar valiente y gallardo, que sufrió un accidente al ser arrojada una bomba contra las tropas del ejército que intentaban restablecer el orden burgués sostenido por los social-fascistas, y quedó afectado en el sueño. Así que este buen hombre quedó aletargado durante ciento noventa y cinco años (!), hasta que en el año 2132 fue operado por un médico de arraigadas convicciones anarquistas (el cual, enemigo de todo personalismo, ni dejó su nombre), y volvió a la vida consciente. Nuestro personaje se va a convertir en testigo de una sociedad completamente diferente y alternativa a la que había conocido.

En efecto, el mundo que se encuentra nuestro personaje después de casi dos siglos es un mundo muy diferente y extraño para él. La verdad es que todavía existía Ejército (?), pese a la sorpresa de nuestro hombre (de hecho fue recibido por un General). Los viajes por la ciudad eran realizados en una aeronave, llamada *estereonave* (una especie de taxi aéreo). Al llegar a casa, y a la hora de comer fue invitado a desnudarse integralmente, ya que era la práctica en aquel entonces. En aquella sociedad, las personas solamente iban vestidas en tiempo frío y para las grandes solemnidades. Incluso el General le presentó, con la mayor naturalidad, a su esposa e hija completamente desnudas.

³⁹ Y se añade con cierto humor curioso, en la nota a pie de esa página: "Véase 'La reforma del calendario y el tiempo decimal', artículo del autor de este libro, publicado en la revista *Orto*" (Gómez, 1991b: 225). Esto nos recuerda personalmente las reformas radicales del calendario llevadas a cabo por la Revolución Francesa.

Las comidas eran todas vegetarianas, régimen adoptado para esa época. Solamente los lácteos (leche, mantequilla y queso) no eran de procedencia vegetal (hoy diríamos que eran vegetarianos, pero no veganos. Es interesante este planteamiento, que a veces fue popular en los ambientes anarquistas: la conjunción de desnudismo y vegetarianismo, a los que iba unido muchas veces también el naturismo. Digamos que todo ello formaría parte de una filosofía natural de vivir).

Algunos puntos de la nueva moral sexual, ya en una sociedad de *comunismo libertario* como lo era esta, eran los siguientes: Lo fundamental era el amor, vivido en la mayor libertad. La eugenesia era recomendada y predicada, pero jamás impuesta. La esterilización temporal por medio de inyecciones (lo que llamaríamos hoy métodos contraceptivos) se daba para evitar el miedo a la procreación en la actividad sexual.

Con todo, no todo era Jauja en esta sociedad. La misma hija del General, llamada Dasnay, le confiesa que el placer es libre, pero sin procrear. Y si se quiere reproducir, hay que someterse a las rigurosas leyes de la eugenesia y sufrir el examen de la máquinas analizadoras (al parecer, el maquinismo impone su tiranía). Como ella dice: "El individuo resulta así sometido, por el acuerdo de la mayoría, a la especie: otro tirano que nos martiriza despertando instintivos amores que no pueden tener realización" (Gómez, 1991b: 232). Por supuesto, esto le parece horrible a nuestro personaje, y a ella le parece también. Pero aquí, como en otras cosas, la hija del General tiene unas ideas un tanto heterodoxas y muy ácratas: "No hay manera de rebelarse contra el voto de la mayoría y hay que acatar su voluntad. Pero tú, siguiendo una fórmula antigua, la acatas y no la cumples" (Gómez, 1991b: 213). Curiosa y pragmática moral anarquista (de corte latino) en una sociedad de comunismo libertario del siglo XXII...

Nuestro autor, AMR, plantea realmente una visión muy realista de las cosas. No formula una sociedad arcádica, perfecta, sino una sociedad donde todavía existen contradicciones, de otro nivel, claro, pero contradicciones. Como, por ejemplo, el del dominio tiránico de la tecnología y del voto de la mayoría. Menos mal que esto aparece templado por la "sabiduría ácrata de vida", que lleva a vivir sin demasiados problemas ("lo acatas, pero no lo cumples").

Tal vez podríamos ver aquí una cierta rebeldía ácrata (de corte anarco-individualista) frente a cualquier organización total de la sociedad (anarco-colectivista), aunque fuera de comunismo libertario. Y es que el comunismo libertario no es la última palabra sobre la evolución del Ser Humano: queda la Anarquía final. Pero antes de abordarla en nuestro autor, veamos algunas reflexiones más suyas sobre el verdadero amor.

Dasnay explica a su amigo venido del pasado (que ahora se llama con un nuevo nombre, Fabra Jalasapatra: ¿cambio de nombre igual a cambio de identidad?) algunas nociones de *erología* (la ciencia del eros). El amor no es el placer sexual. Su esencia es una combinación química de un elemento puramente sensual y otro afectivo. Por lo tanto, en opinión de Dasnay, el amor necesita una concurrencia de los deseos sexuales y de la estimación espiritual. Pero no en forma de mezcla, sino en combinación. Y de dicha combinación procede el deseo ardiente de reproducirse, de procrear.

Y cuando el protagonista de la historia le confiesa a su amada que deseaba formar con ella un hogar, ella le contesta que le sucedía exactamente lo mismo con él, pero que era indispensable solicitar la oportuna autorización y someterse al examen del mecanismo eugenésico. Todo esto era hecho por aparatos (de nuevo, el control tecnológico sobre los seres humanos). A los tres días se recogía en la municipalidad un equivalente a una partida de matrimonio o bien una prohibición absoluta de procrear (se sobreentiende: esta pareja). O eran compatibles o incompatibles. Todo esto con una simple muestra de gota de sangre extraída de la yema de un dedo y cuyos datos eran enviados automáticamente al laboratorio central, donde las máquinas analíticas daban su veredicto. Así de sencillo.

Es interesante comprobar una vez más la fina sensibilidad de AMR hacia las consecuencias tecnológicas del futuro. Incluso en una sociedad de comunismo libertario (que no de Anarquía final) estas cosas podían suceder. Nos parece estar en presencia de otras dos obras, mucho más elaboradas, pero con el mismo tono de desconfianza hacia un tecno-futuro ambiguo: *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *1984*, de George Orwell (aunque no sean de comunismo libertario).

Después de otras situaciones un tanto cómicas, el texto termina con el fin de la máquina gubernativa, acabando la era del comunismo

libertario (que más parece la del “comunismo” soviético que otra cosa...) y comenzando la de la Anarquía. Y se hace de una manera un tanto teatral, al estilo del *deus ex machina* del teatro griego. En efecto, Bedaón, un ser extraordinario, anciano y muy poderoso, da un golpe de efecto: hace avanzar a su discípulo favorito un siglo al reloj cósmico (es decir, a la Gran Máquina Automática) y he ahí que llega la Anarquía, de manera irrevocable. ¡Así de simple! Un “golpe de Estado” temporal. Una solución cómico-noviola⁴⁰.

Son así destruidos los mecanismos interiores de los soldados, la máquina gubernativa queda desconectada y destruida a la vez, etc. Solamente queda en pie el mecanismo automático de la producción, la distribución y la estadística, asegurando la independencia económica del ser humano. Igualmente seguirá el *control eugenésico*, pero de manera voluntaria, sin imposición de ningún tipo.

Y este verdadero golpe de Estado es voceado en el mundo entero: “¡La máquina gubernativa ha muerto! ¡Los aparatos de votar y fulminar han quedado inutilizados para siempre! ¡Los soldados mecánicos no atacarán jamás a los hombres! ¡Pasó la era del comunismo libertario y comienza la de la Anarquía! ¡En adelante, nadie, ni individuo ni colectividad, podrá coaccionar a nadie!” (Gómez Tovar, 1991b:245).

Una nueva era ha empezado, pues, para la Humanidad: la de la Anarquía.

4.2.10. Alfonso Martínez Rizo vuelve a presentar lo que él denomina “una visión novelesca del futuro” en otro texto, cuyo título es: *1945. El Advenimiento del Comunismo Libertario*. He aquí, a continuación, algunos aspectos que juzgamos de más interés en su obra (véase Gómez Tovar, 1991b: 247-303).

Ante todo, es necesario tener presente que su escrito es de 1932, o sea, trece años antes de ese previsto cambio radical de la Humanidad. Y todavía se plantea en su *Breve Introducción* que tal vez algunos piensen que ha fijado una fecha demasiado lejana y que piensen que él es demasiado tibio en sus anhelos por el triunfo de sus ideales... E

⁴⁰ Utilizamos aquí los dos términos de “no” y “violento” unidos, para significar algo más que una mera acción negativa frente a la violencia, como si fuera únicamente lo opuesto a “lo violento”. Pretende, por el contrario, denotar con este término (noviolento) toda una forma de vida alternativa, pacífica y pacifista. Esto es algo presente también en algunos movimientos libertarios.

incluso piensa que es verdad, que es posible que la revolución social ocurra mucho antes de la fecha por él imaginada (!?). Lo probable es que sea la misma burguesía la que dará hecha esa revolución a causa de sus torpezas, por lo que los libertarios se verán obligados a posesionarse del poder y encargarse de la administración sin estar debidamente preparados para ello. De nuevo el estilo noviolento de nuestro autor.

(No deja de ser curiosa esta observación. Tiene que ver con lo que irá a ocurrir en algunos lugares con el levantamiento fascista frente a la República, en 1936, donde muchos de los empresarios huyeron a zona nacional y dejaron sus fábricas en manos de los obreros, o sus propiedades rurales. Ellos mismos, los propios obreros y campesinos, tuvieron que autogestionarlo todo).

En todo caso, para que los Sindicatos asuman el control de la producción y la distribución, instaurando el régimen comunista libertario, es necesario antes de todo que desaparezcan del interior del colectivo de las y los trabajadores los odios que las discrepancias de ideologías y tácticas ocasionan en determinados casos. Mientras no rijan los imperativos del *amor* y de la *camaradería* se estará incapacitado para toda acción fecunda. Pero el autor cree, como hemos dicho, que la revolución social vendrá en breve y por eso concluye, al terminar su introducción: "Dado el paso a que caminamos, creo que al hablar de 1945 hago un derroche de optimismo"...

(Esto nos muestra el grado de autoconfianza y de optimismo militante de aquellos años previos al inicio de lo que será el levantamiento militar contra la Segunda República y el inicio de la llamada Revolución Española, llevada a cabo por el sector libertario, principalmente anarcosindicalista, de la CNT).

Lástima que el "putsch" fascista acabó con el tiempo con estas ilusiones anarquistas. Si bien, aceleró antes la búsqueda de esa revolución del comunismo libertario. Con todo, el autor hace predicciones concretas, sobre el fin del bolchevismo en Rusia, y la caída de Mussolini en Italia (víctima de un atentado)(!?). Hasta en un derroche de ego, el autor imagina a su persona en 1945... No sin hacerse alguna autocritica irónica tampoco... habla de la Conspiración, la supresión del dinero, de cómo licenciaron al Ejército, sobre el desnudismo, la conquista del placer, etc.

Y termina su libro “profético” sobre los nuevos tiempos libertarios así: “Me he limitado a contar el advenimiento del comunismo libertario dejándolo en su cuna. Quizá otro día me complazca en contaros algo de dicho régimen ya fuerte, tal vez demasiado fuerte, obstaculizando la marcha hacia la anarquía, al narrar una historia de amor dentro de dos siglos...” (Gómez Tovar, 1991b: 303). Ese es precisamente el texto que comentamos antes, que en realidad debía venir después de este. Pero eso sería ir contra la verdad histórica. Aquel texto fue escrito antes de este, que tiene la fecha de 1933 y fue escrito en Valencia. (Dicho sea de paso, esto es una especie de profecía *a posteriori*, que le salió mejor que la de 1945...).

4.2.11. Finalmente, para este segundo volumen de las utopías libertarias, aparece un texto de Juan López (JL), titulado *Como organizará el sindicato a la sociedad*, que es la formulación esquemática de los principales aspectos de una sociedad libertaria del futuro, tal como se veía en aquellos años de 1936, en Barcelona (Gómez Tovar, 1991b: 305-320). En breve iban a tener la posibilidad de dar inicio a lo que pensaban y de testar sus concepciones. Es un texto muy breve, pero muy sintético y propositivo. No es ninguna novela futurista. Es un texto bien pensado, de alguien que ha vivido el anarcosindicalismo desde décadas, con mucha experiencia, y que lanza una serie de propuestas para la sociedad del mañana, que algunos y algunas en aquella época pensaban que vendría bien pronto.

En efecto, y esto no es el libro que referimos, sino la realidad histórica: poco antes ya de las elecciones de 1933, en las que se intuía el triunfo de las derechas, al hablar en Zaragoza el domingo anterior a las elecciones, Eusebio Carbó había proclamado delante de varios miles de personas que “el régimen capitalista ha terminado su misión histórica”. Repetía casi textualmente las palabras de un dirigente moderado de los sindicatos locales, Miguel Abós, quien declaraba que el triunfo de las derechas en las elecciones “sería el toque, la señal para la implantación del comunismo libertario en España”. Y el mismo Carbó, ya citado, había declarado también en Huesca que “el triunfo de las derechas traería automáticamente la huelga general revolucionaria para dar paso al comunismo libertario”.

Por consiguiente, el ambiente estaba bastante “caldeado” con este espíritu revolucionario y el convencimiento total de que el comunismo

libertario estaba a la puerta. Así, textos como el de Juan López (y otros) querían ser una contribución para la organización anarquista de la sociedad cuando esos momentos, a la vuelta de la esquina, se hicieren presentes. Era la utopía casi en la mano. Paradójicamente, no fue en este momento que la tan proclamada revolución social se dio, sino con el levantamiento militar del 36. El golpe de Estado militar nacionalista posibilitó precisamente el adelantamiento de la proclamación del comunismo libertario. Pero volvamos al texto de Juan López. Esto era solo para ver que ningún texto hay que desvincularle del contexto socio-histórico donde se ubica.

He aquí, esquemáticamente, algunos de los puntos más importantes, en nuestra opinión, de lo aportado por JL en su artículo:

- El objetivo de este escrito es de mostrar de qué manera el sindicalismo revolucionario como medio, método y acción del Comunismo libertario puede estructurar la vida, social y económicamente, al día siguiente de la revolución.
- Los dos factores básicos de la existencia de la sociedad humana son la *producción* y el *consumo*. El triunfo de la revolución social ha de poner en manos del proletariado ambos factores o poderes. Es decir, por una parte, estará la organización del trabajo (base y eje de la riqueza) mediante los sindicatos, con sus federaciones, confederaciones y consejos técnicos y estadísticas. Por otra parte, para la organización del consumo habrá una esfera propia, una organización administrativa del consumo.
- Toda la riqueza (las pequeñas y grandes propiedades, las tierras, los utensilios de producción, las minas, las vías férreas, las comunicaciones marítimas, etc.) pasará a ser propiedad común. Un solo propietario: la Colectividad.
- Con la revolución social, el sindicato sustituye al patronato en las funciones de productor. Queda convertido en un organismo industrial. Su objetivo será ordenar, metodizar, articular e impulsar todos los resortes de la producción.
- El (nuevo) sindicato creará así: 1. El orden y disciplina moral en los talleres, obras o fábricas, y los consejos directivos de taller, fábrica u obra. 2. La capacidad técnica de la industria. 3. Los medios, utensilios de producción exigidos por la producción.
- La célula básica del sindicato será el Consejo de taller. Dos funciones le son consustanciales: 1. Administración del utillaje y demás valores. 2. Dirección técnica dentro del taller, fábrica u obra.

- Los Consejos Generales: resumirán la capacidad y la voluntad de todos los organismos sobre los cuales está acoplada la organización industrializada. Dentro de los Consejos Generales estarán las organizaciones técnico-administrativas, tales como: Estadística, Intercambio local, nacional e internacional, Proyectos de trabajo, Movilización de personal y cuantas necesidades de organización más sean exigidas por el sindicato.
- Las Federaciones de Industria asegurarán la producción en un plano general o nacional. Estará constituida por una serie de comisiones técnicas que dictaminarán sobre todos los aspectos de la producción. Han de tener periódicamente un *plan de trabajo* de carácter general, para precaverse de las contingencias de la exportación y la importación, al igual que para la intensificación de los trabajos y expansión de los productos.
- Hecha la revolución, está garantizado el orden social como tal. La garantía del orden residirá en la creación de un *estado de conciencia* tan poderoso que el orden “estará firme en nuestra propia alma” (*sic*). Y antes había escrito que: “Todas las fuerzas armadas juntas no serían suficientes a mantener el orden, puesto que es preciso, es necesario comprender que el orden no se tiene en pie como no esté sostenido sobre una creencia moral, sobre un estado de espíritu, sea este o no lógico y justo. El poder material no será nunca nada contra el poder moral” (Gómez Tovar, 1991b: 312-313). El principio es el que el bienestar de todos es el suyo propio, y quien atenta contra el orden social nuevo atenta directamente contra nosotros, contra él mismo. Es un principio que hoy denominaríamos *holístico*, un principio de contenido *ético-existencial*.
- Sin embargo, JL todavía piensa que esto no es suficiente y que hace falta una fuerza armada (parece estar circunscrita por él al período de transición de un régimen, el burgués, al otro, el revolucionario). Pero afirma él que esta fuerza armada no podrá ser permanente, ni tener carácter profesional. Deberá estar compuesta por revolucionarios y tener una organización tal que le imposibilite convertirse en un instrumento de opresión del pueblo.
- Mientras que en la sociedad capitalista el Estado es la definición del derecho y su propia potestad, en la sociedad comunista libertaria, el Municipio “será la expresión de todos los valores colectivos e individuales, congregados libremente para establecer todas las normas de convivencia” (Gómez Tovar, 1991b:314). Aquí parece ser Juan López partidario del *municipalismo libertario*. Por consiguiente, cada rama de la producción, del arte, de la ciencia, de los deportes,

de las cooperativas, etc., estará representada directamente en el Municipio. El Municipio libre tendrá una constitución democrática federal y representará la voluntad colectiva responsable.

- Así como los sindicatos cumplen la función de organizar la producción, las cooperativas cumplirán la función de “organizar” el consumo.
- Piensa él también que el sistema monetario se anulará por períodos, progresivamente. Sin embargo, el sistema alternativo puede ser plural, y el autor apela a todas las formas imaginables para cumplir las funciones del consumo.
- Una de las maneras de organizar el consumo es mediante las cooperativas. Pero no la única. Habrá también, según JL, almacenes colectivos y hoteles comunales. Estas tres instituciones responden a los tres aspectos fundamentales de nuestra psicología, moral y hasta costumbre: la colectividad, la familia y el individuo.
- ¿Y qué pasa con la religión? JL también se pronuncia sobre esto. Piensa él que en el Comunismo libertario el problema queda resuelto apelando al principio de la *libertad de conciencia*. Podrá haber iglesias en la sociedad comunista libertaria, pero como expresión del alimento espiritual de los seres humanos y jamás como instancia de dominación y de explotar a los demás mediante el sentimiento religioso. Con categorías de hoy diríamos que sería una religión libre y liberadora, frente a una religión alienante y opresora del pasado.
- En cuanto a la Cultura, es decir, Ciencias y Artes, “será de todos, se organizará para todos, se prodigará a todos, desde la escuela primaria hasta las más elevadas magistraturas del conocimiento” (Gómez Tovar, 1991b: 318). No será, por lo tanto, un patrimonio de clase. Aquí es, según JL, donde con más seguridad será afianzada la revolución, “porque solamente logrando la capacitación de las masas, la culturización del pueblo, puede hacerse sentir profundamente el amor a la justicia, a la libertad, a la grandeza y al bien” (Gómez Tovar, 1991b: 318).
- La *conclusión final* de su texto aparece en los cuatro últimos renglones: “¿Cómo se organizará la sociedad después de la revolución? Los sindicatos tendrán en su poder la producción. Las cooperativas, las organizaciones encargadas del consumo. Las Universidades libres, la Escuela y el Municipio, serán los órganos al servicio de la sociedad libre, dentro de la cual el hombre hallará un camino hacia la libertad verdadera” (Gómez Tovar, 1991b: 320).

4.3. Las Utopías Libertarias

En este tercer volumen, Max Nettlau realiza un *Esbozo de Historia de las Utopías*. Sin embargo, aquí no lo vamos a trabajar de cerca y en pormenor, ya que nos apartaría un tanto, por su extensión, de lo que queremos conseguir en este capítulo de nuestra investigación: mostrar aquellas obras de autores que han construido *literatura de anticipación* en el ámbito español y latino-americano, y que han tenido así, una influencia más directa sobre las prácticas de autogestión realizada en territorio español.

Digamos, eso sí, algunas palabras sobre su autor y sobre su estudio. Max Nettlau fue un austríaco, claramente situado dentro del mundo anarquista por convicción y que desarrolló una prolífica labor investigadora en esta área. Amante de España, es famosa su foto tomada en una de sus visitas a Barcelona (1929), con la familia Montseny, donde aparece Federica Montseny y Federico Urales. Acosado al final de su vida por la ascensión del nazismo, se trasladó a Amsterdam, donde donó su importante biblioteca de 40.000 volúmenes al *Instituto de Historia Social* de Amsterdam, en 1937. Falleció en esta ciudad a los 79 años, el 23 de julio de 1944.

Su *Esbozo* es un trabajo muy erudito sobre las diversas Utopías que han poblado la literatura mundial. Es ingente la cantidad de lecturas que este hombre realizó y que muestra en la, pese a todo, corta obra (de la página 35 a la 106; cfr. Gómez Tovar, 1991c). Es más un texto orientador de las diferentes propuestas utópicas que ha habido a lo largo de la Historia de la Humanidad, con cortos comentarios sobre cada una de ellas. Muy apropiado para quien quiera investigar sobre la literatura utópica. Pero este no es exactamente nuestro tema exclusivo.

----- 0000000 -----

Lo que sí nos interesa ahora, para terminar este capítulo, es formular un breve *resumen esquemático* y una serie de *conclusiones* sobre todo estos aportes que hemos visto. Lo realizamos a continuación en una serie de puntos.

(1) La literatura utópica cumplió dos funciones importantes: (1.1.) ser expresión (*efecto*) de una época histórica rica en planteamientos y

debates radicales de transformación libertaria; y (1.2) ser ocasión (*causa*) de reflexión y de programación de una transformación social desde la Literatura. Es decir, por una parte estar inserida en la sociedad que la provoca y, por otra, dar un aporte a esa misma transformación. El aporte podía ser en ideas concretas, muchas veces discutidas en varios grupos y espacios libertarios, pero también tenía una función no menos importante de animar, provocar, mantener un espíritu de revolución social en contextos de “espíritu social de cambio”, o de incitar a llevarlo a cabo. En ambos casos, su importancia como género literario fue crucial para la implementación de principios autogestionarios.

(2) La calidad estética no es mucha, pero esto tampoco le importa demasiado a sus autores. El fondo triunfa sobre la forma. Dicho con otras categorías, el principio ético social (revolucionario) triunfa sobre el principio estético (“el arte por el arte”). Este sentido ético del Arte es también un principio que le gustó mucho defender a otro anarquista histórico: León Tolstói (cfr. Tolstói, 2013).

(3) En algunos autores hay una visión que hemos denominado “arcadiana”, es decir, un tanto idealista, simplista e ingenua del “día después de la Revolución”, mientras que otros son conscientes de que no todas las contradicciones acaban con la instalación del comunismo libertario, sino que hay todavía, al menos, otra etapa posterior (Anarquía).

(4) La literatura utópica es un *género literario* específico. No cabe pedirle el rigor de una sociología analítica de la revolución social. Ella muestra que, sin imaginación utópica, es muy difícil crear algo nuevo.

(5) Hay una coincidencia en abordar los aspectos tecno-científicos de la nueva sociedad libertaria. Para las sociedades poco ilustradas de la España de aquel entonces, el mito de una sociedad científica y tecnológicamente avanzada, era un tópico importante para la concepción social del futuro. Se contraponían así unas castas reaccionarias, conservadoras (nobleza, clero), que impedían el desarrollo científico o lo aprovechaban sólo en función de sus intereses clasistas de explotación ajena (burguesía). Frente a esto, una sociedad libertaria sería una sociedad construida sobre la ciencia, la tecnología y el arte, universalizados realmente.

(6) Más tarde, a partir de la década de los setenta del pasado siglo, con la crisis ecológica de la sociedad mundial, comenzarán también las críticas ecológicas al desarrollo científico-tecnológico. El anarquismo intelectual más avanzado lo incorporará. Pero estas décadas no son las que estamos estudiando aquí.

(7) Aunque hay varios modelos anarquistas, aquí hay un predominio del modelo de un anarquismo social y socialista. Parece haber al menos una convergencia en cuanto a la desaparición del Estado y del dinero (esto último realizado a veces de manera progresiva). La sociedad libre es una sociedad sin coacción de ningún tipo en todos los ámbitos antropológicos.

(8) Las maneras de realizarse este estadio nuevo de comunismo libertario en la Humanidad son bastante fantasiosas. Pero, en nuestra opinión, esto es más un recurso literario, un artificio técnico, para avanzar con la propuesta en sí. Casi el único de estos autores que tiene una posible estrategia de cambio utópico es Pierre Quiroule, que no deja tampoco de parecernos fantasiosa.

(9) La literatura utópica crea *conciencia crítica* (como diríamos hoy, *crea opinión*) y la extiende. Es un modo "barato", sencillo y oportuno de crear conciencia crítica en torno a la posibilidad de cambio. Es un "arma simbólica" importante de las y los más oprimidos y explotados.

(10) El poder de la literatura utópica es *performativo*. Es una literatura de transformación. Por eso, junto a la literatura de propaganda, de folletos, e incluso panfletaria (en el sentido positivo de la palabra) consistió en un ámbito irrenunciable para la transformación social hacia una sociedad libertaria. La posibilidad de *previsión social*, la imaginación alternativa, no se puede orillar de cualquier transformación socio-histórica. Forma parte de un Arte (y Estética) revolucionario y muestra que no basta la revolución social en el ámbito productivo y de Poder para la transformación social. Tiene que ir acompañada, precedida y sucedida también, de una "simbólica de la revolución". En otras palabras, sin Revolución Cultural no hay Revolución Social.

(11) Finalmente, digamos que habría que llegar a una síntesis (dialéctica) entre la postura *constructivista* y la *espontaneísta* en la revolución social libertaria. Nos parece la solución más sabia.

El *constructivismo* tiene a su favor el ofrecer un esquema organizativo de la sociedad que puede servir de punto inicial de arranque, así como incorporar ya mucho debate previo sobre la estructura institucional (flexible) de la sociedad libertaria a construir. Tiene en su contra la posible constricción de las libertades individuales y el querer "agarrar el río con la mano", ya que la realidad social no se deja atrapar fácilmente en esquemas intelectuales *a priori*, principalmente en un proceso revolucionario cambiante. El *espontaneísmo*, por su parte, tiene a su favor el trabajar con la creatividad, la imaginación alternativa, incorporar la sorpresa, la flexibilidad y el ir creando desde las verdaderas demandas de la realidad, como tal, la sociedad libertaria, sin esquemas prefijados. El inconveniente es dejar demasiado al improviso las soluciones a encontrar y el poder caer demasiado en el individualismo, con los conflictos que esto pueda provocar.

La *síntesis* sería incorporar ambos elementos, partiendo de una mínima estructuración inicial (institucionalidad flexible), pero sin querer "cerrar" demasiado las cosas, sin dejar de incorporar la creatividad, la imaginación, el aporte individual y alternativo de cada uno/a de las y los que construyen el proyecto libertario. Pero tal vez sea más fácil decirlo que realizarlo, pues podría ser que siempre hubiera más *acentos* en un sentido u otro, dependiendo del contexto. No obstante, lo importante sería estar abiertos/as a la realidad social cambiante de cada día sin dogmatismos, inflexibilidades, "principismos" y rigideces.

“Durante muchos años
los anarquistas y sindicalistas españoles
consideraron que su tarea suprema era
la transformación social de la sociedad.
En sus asambleas de sindicatos y grupos,
en sus diarios, en sus panfletos y libros,
el problema de la revolución social
se discutía sin cesar y de forma sistemática”
AUGUSTIN SOUCHY⁴¹.

5. LA PRÁCTICA (1). UN ESTUDIO DE CASO: EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA EXPERIENCIA AUTOGESTIONARIA LIBERTARIA ESPAÑOLA

Toda experiencia social se da necesariamente en un determinado contexto espacio-temporal.

De acuerdo con la ciencia del espacio, el ser humano y sus extensiones constituyen un sistema interrelacionado. Podemos decir entonces que, ocurra lo que ocurra a los seres humanos, eso sucederá siempre en un *escenario espacial*. Y el proyecto de ese escenario ejerce una influencia profunda y persistente sobre las personas que en él se encuentran. Por nuestra parte, añadiríamos que todo escenario es también temporal, jamás estático. Todo escenario se da dentro de un tiempo que fluye y está cargado de *significatividad* humana. Es decir, los actores/as (sociales) le dan un sentido determinado a sus acciones, sin olvidar que se encuentran interactuando también con determinadas estructuras sociales previamente dadas.

Ahora bien, si la matriz espaciotemporal está presente claramente en las formulaciones teóricas, que son hijas de su tiempo, aunque algunas pueden tener una gran vigencia de cara a un futuro más o menos próximo, más claro aparece esto con determinadas experiencias históricas. Ellas se encuadran en las *posibilidades históricas* que tuvieron, tanto en pro como en contra. Nos parece que no hay una

⁴¹ Citado por Noam Chomski, en el *Prólogo a la Primera Edición Inglesa*, del libro de Daniel Guérin (2004, 27).

experiencia pura, que se dé en las condiciones ideales soñadas por sus creadores/as. Todas ellas están atravesadas por peculiares condiciones culturales, políticas, sociales, económicas e históricas que las hacen *posibles* (y a veces, *no posibles*). Y, al mismo tiempo, las *limitan*.

Esto es especialmente cierto, en nuestra opinión, con las experiencias autogestionarias libertarias españolas que se dieron en el proceso de la Guerra Civil del pasado siglo.

Para encuadrarlas debemos entonces estudiar el contexto histórico en el que surgieron. Vamos a ver a continuación sobre todo algunos elementos centrales de la historia española que marcaron el período conocido como la *Segunda República* (1934-1939). Para no ampliar demasiado esta investigación, no lo vamos a ver pormenorizadamente, sino que vamos a centrarnos en el contexto a partir de la gestión de la CNT, la famosa *Confederación Nacional del Trabajo*, el sindicato anarco-sindicalista, que va a ser el principal actor social de esos procesos de autogestión.

Y, aunque las experiencias autogestionarias se dieron en buena parte del territorio español, nos limitaremos a analizar más despacio, en un capítulo posterior, sobre todo la experiencia habida en Aragón, que según todos los historiadores, fue la más radical y completa de las experiencias autogestionarias libertarias⁴².

Pero, ¿por qué es necesario este *estudio de caso*? ¿No sería suficiente con entrar directamente en la teoría anarquista sobre la autogestión? Creemos que es necesario realizarlo por las siguientes razones:

(1) Nuestra investigación no es *formalmente* un estudio de *Filosofía Social* o de *Filosofía Política* (aunque pueda incorporar elementos de estos tipos de reflexión). Es un estudio de *Teoría Social*, que requiere, de algún modo, algún contraste empírico. Ese contraste empírico viene dado por el estudio de caso histórico. Con todo, es también necesario no olvidar que, epistémicamente, ninguna "experimento histórico" valida o invalida totalmente una formulación teórica, porque hay

⁴² La palabra 'libertario', nos recuerda Gerald Brenan (2009: 226, nota a pie de página) fue inventada por Sebastian Fauré en 1898, al fundarse el órgano anarquista llamado *Revista Blanca*. Debido a que en aquella época estaba prohibida la propaganda anarquista, era necesario encontrar otro término para expresar la misma idea. El término que adoptó fue entonces 'libertario'.

variables externas (e internas) que pueden influir en el éxito o fracaso del experimento.

(2) El estudio de un determinado experimento muestra también (relativamente) la viabilidad de una determinada teoría, como es el caso de esta, sobre la autogestión. Si hipotéticamente hubiera fracasado en *todas* sus implementaciones empíricas socio-históricas, sería cuestión de analizar mejor el por qué y eventualmente podríamos pensar que uno de los problemas podría ser la misma teoría.

(3) El estudio de caso nos muestra la *riqueza* de la aplicación histórica de una determinada teoría. Normalmente, se realiza de una manera plural, como es el caso aquí. El *principio de realidad* se impone sobre los purismos teóricos. No obstante, se da también aquí una *dialéctica permanente* entre los principios teóricos y su aplicación histórica. Las salidas unilaterales (por ejemplo, el *principismo teórico*, por una parte, o el *pragmatismo histórico*, por otra) pueden acabar de diversas maneras con el proyecto (quedándose inoperantes, en un sentido, o vaciándose de contenido, en el otro). La fórmula "perfecta", nos parece, es *homeoestática*, es decir, dinámica, y por lo tanto siempre perfectible e inacabada⁴³. Es decir, busca el equilibrio (la permanencia) a lo largo de los diversos cambios (lo dinámico). O sea, decir/practicar lo mismo de diferentes maneras.

(4) El anarquismo es esencialmente una propuesta social e histórica, y no se contenta con una mera formulación utópica teórica. Es un producto histórico. Así, el acento será siempre sobre la praxis y menos sobre la teoría que la soporta o la sigue.

Creemos que las anteriores razones (así como otras más que se pudieran dar) justifican perfectamente la existencia de este capítulo. En el siguiente, intentaremos diseñar la propuesta anarquista teórica de la autogestión integral.

No vamos a aportar ciertamente datos históricos *nuevos* sobre el anarquismo español en la época de la Segunda República o en la

⁴³*Homeoestático* es un adjetivo que corresponde al término *homeoestasia*, que significa el proceso mediante el cual un organismo mantiene constante su equilibrio. Incluye en sí todos los fenómenos adaptativos, procesos de autorregulación que son necesarios para responder a las modificaciones del organismo en su interacción con el medio. El término fue creado por el fisiólogo estadounidense Walter Cannon (1871-1945).

Guerra Civil, pero si podremos hacer un trabajo de *síntesis comprehensiva* con respecto a la práctica de la autogestión libertaria, o mejor, *prácticas* de la autogestión libertaria. Las experiencias fueron siempre plurales y se remiten sobre todo a la época de la Guerra Civil, después del levantamiento nacionalista. Como es sabido, las y los libertarios deciden lanzarse a una experiencia de revolución social. Mostrarlo sería más bien para el posterior capítulo.

Nos encontramos aquí con una situación paradójica: el “Alzamiento Nacional” del 18 de julio del 36 provoca como reacción un proceso de revolución social libertaria, largamente anhelado, debatido, reflexionado. Fue el momento histórico oportuno (el *kairós*, como dirían los antiguos griegos) para lanzarse por fin a realizar el *comunismo libertario*. Una fecha mítica para eso: el 19 de julio del 36. Es el inicio de la sublevación en contra de los golpistas que atacaron la Segunda República española y el comienzo de una *huida hacia adelante* del proceso revolucionario. La cuestión no era meramente defenderse del ataque *putschista* o golpista. La cuestión era avanzar, para así derrotar totalmente el fascismo. Y avanzar significaba en este contexto impulsar la Revolución Social. Esto se traducía en implantar el comunismo libertario mediante, entre otros aspectos, las colectivizaciones. He aquí lo esencial de la estrategia anarquista post-putschista.

Es interesante observar este *espíritu de libertad* en el proceso mismo de la Guerra Civil. Un testigo excepcional de ella, participante desde las milicias, fue el escritor inglés George Orwell (Orwell, 2009: 89), que aunque no era formalmente libertario, sino que participó en las milicias del POUM (aunque siempre dijo que podría haber participado también en las de la CNT), pudo escribir:

“... las tropas del Ejército Popular no llegaron al frente de Aragón hasta junio y la estructura de las milicias se mantuvo sin cambios hasta entonces. El rasgo esencial de esta estructura era la igualdad social entre los mandos y los soldados. Todos, desde el general hasta el soldado raso, percibían la misma paga, comían la misma comida, vestían la misma ropa y confraternizaban con sentido de igualdad. Si uno quería dale una palmada en la espalda al general que mandaba la división y pedirle un cigarrillo, lo hacía y a nadie le parecía raro. Cuando menos en teoría, cada milicia era una democracia, no un cuerpo jerarquizado”.

Y prosigue:

“Se sobreentendía que las órdenes había que cumplirlas, pero también que la orden se la daba un compañero a otro compañero, no un superior a un inferior. Había oficiales y suboficiales, pero no había grados militares en sentido corriente; tampoco títulos, ni insignias, ni taconazos, ni saludos. El objetivo había sido reproducir en el seno de las milicias un modelo provisional de sociedad sin clases. Como es lógico, la igualdad no era absoluta, pero nunca había visto nada que se acercara tanto ni había creído que algo así fuera posible en una guerra”.

“Un modelo provisional de sociedad sin clases”, dice Orwell. Lo mismo en las milicias que en otras partes. Y aunque no se cumpliera perfectamente, esto mostraba el *espíritu* de la revolución en marcha. No era la revolución para *mañana*, sino *revolución aquí-y-ahora*. Ciertamente, estas palabras de alguien que participó en la lucha muestran que algo diferente estaba ocurriendo allí. Que no se trataba de una mera especulación de filósofos profesionales, sino una experiencia que se vivía, de manera más o menos perfecta. Era toda una “mística” de vida.

Vamos a dividir este capítulo en dos partes: 5.1. Los precedentes históricos: la Primera República; y 5.2. El nacimiento de un nuevo sujeto social: la CNT, en el período de la Segunda República.

5.1. Los precedentes históricos: la Primera República

5.1.1. España tuvo una experiencia secular de monarquías y el primer intento de una *monarquía constitucional* se dio con las Cortes de Cádiz y con la aprobación de la llamada *Constitución de Cádiz* de 1812. Eran los primeros pasos del *parlamentarismo*, donde no existían todavía partidos políticos, pero donde el sector liberal consiguió restringir los poderes del Rey y depositar la soberanía en la Nación.

Sin embargo, aquel experimento terminó relativamente rápido, pues Napoleón restableció en el poder a Fernando VII. De hecho, la vigencia de las Cortes de Cádiz fue solo entre marzo de 1812 y mayo de 1814. Volvería a estarlo entre los siguientes años: 1820 y 1823, así como entre 1836 y 1837. Su influencia trascendió las fronteras españolas, y fue la base para el desarrollo del *constitucionalismo* en

Hispanoamérica. Y durante años fue un texto referencial para la izquierda liberal.

Tendrá que ser hasta el 11 de febrero de 1873 en que se proclame la *Primera República* española. El rey Amadeo, hijo del rey de Italia, acabó por abdicar, cansado de una situación difícil de resolver: rivalidad entre Sagasta y Ruiz Zorrilla, la reanudación de la guerra carlista y la agitación social de *La Internacional* (Vilar, 1978: 131). La tendencia de esta Primera República fue *federal*, siendo su presidente Figueras y después Pi y Margall y Salmerón. Pero con Castelar llegó al poder la República unitaria y autoritaria. De hecho, fue demasiado tarde, ya que el 3 de enero de 1874 el general Pavía disolvió las Cortes por la fuerza. Una dictadura provisional preparó la Restauración. Quien iría al poder sería Alfonso, el hijo de la reina Isabel. Vino de Inglaterra con un preceptor de experiencia: Cánovas del Castillo.

Esta rápida pasada por el mero relato de los hechos históricos no quiere esconder otros aspectos sociales más profundos, muchos de ellos *problemas estructurales* por resolver. Veamos algunas pinceladas de algunos de los más importantes de ellos, posteriores a la Primera República y que van a influenciar decididamente en la Segunda República de 1931.

(1) En el siglo XIX España sufre un significativo y creciente *crecimiento demográfico*, demasiado rápido para un país pobre. Esta *densidad crítica* exigiría una nueva fase de técnica y economía. Pero esto no ocurrió en la medida de lo posible y las clases dominantes tampoco lo posibilitaron. El resultado fue que la España agraria pondrá obstáculos materiales, jurídicos y psicológicos al capitalismo y la España industrial tendrá que acogerse a un proteccionismo rápidamente gravoso para la mayoría rural del país (cfr. Vilar, 2009: 142-143).

(2) Así, a comienzos del siglo XX, subsiste el *antiguo régimen agrario español*, presente en Aragón, Andalucía y Extremadura, donde la psicología del *régimen señorial* sobrevivió a su desaparición jurídica. En Galicia se dan minifundios tan diminutos que una familia apenas puede vivir de ellos. E incluso Cataluña, que está más socialmente establecida, tiene conflictos agrarios:

“... el viejo contrato vitícola de la “rabassa morta” fijaba los arrendatarios a sus tierras desde hacía siglos; pero estaba ligado

a la supervivencia de las cepas. La filoxera comprometió, pues, su eficacia, y se entabló una lucha por la tierra entre sindicatos de propietarios y sindicatos de arrendatarios ("rabassaires") con crisis en 1890, 1920 y 1934; buena parte de la política contemporánea catalana ha dependido de esto" (Vilar, 2009: 146).

Y, sobre todo, el problema del *latifundio* se planteó en todo el sur del país. La desamortización de "manos muertas" no generó mayor justicia en el campo, sino que los especuladores de la desamortización añadieron otros latifundios a los latifundios ya existentes de la nobleza. De hecho, la estructura agraria permaneció inmutable.

(3) En el ámbito industrial, España tenía algunas "ventajas comparativas o competitivas", como diríamos hoy: *las minas y la mano de obra*. Pero carecía de capitales para la industria pesada y de mercados para la industria de artículos de consumo. En consecuencia, la explotación minera, el equipamiento general y la industria pesada permanecieron atrasadas o cayeron en manos extranjeras.

(4) Otro aspecto importante fue *el problema exterior y colonial*. España será tratada por el extranjero como *zona de influencia*. En realidad se daba una rivalidad anglo-francesa en torno a España. España escapó al estatuto de satélite que Portugal aceptó, pero su posición y sus riquezas no cesaron de atraer sobre ella las intrigas extranjeras.

En 1898 se perdió para España Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam. La derrota tuvo sus repercusiones económicas, pues privó a la industria de sus últimos mercados exteriores y vino así a reforzar el *proteccionismo*. Y Cataluña acentuó, junto con su desprecio por Madrid y por el bajo nivel de vida de las regiones agrarias, pretensiones dirigentes. En 1900, al igual que lo que ocurrió en 1640 y 1700, las debilidades políticas del centro español condujeron a una rebelión de las provincias más activas. Es lo que va a ser reconocido y denominado "el problema regionalista", especialmente de Cataluña.

(5) En efecto, existía en Cataluña una burguesía activa y varias capas medias acomodadas, que cultivaban el trabajo, el ahorro y el esfuerzo individuales. Estaban, pues, interesadas en el proteccionismo, la libertad política y la extensión del poder de compra. El conflicto con Madrid se intensificó. El *catalanismo* pasó del regionalismo intelectual

al *autonomismo*. Y después de 1898 se llegó a hablar de "nacionalidad". Después de la Semana Trágica de 1909, un catalanismo de "izquierda" iba a unir a pequeños propietarios, "rabassaires", empleados, funcionarios e intelectuales modestos. Poco a poco se fue perfilando un bloque regional contra Madrid.

(6) ¿Y qué podemos decir del *movimiento social y las organizaciones obreras* en este contexto? Esto lo veremos específicamente más adelante. Pero desde ya quede claro que, desde un principio, el siglo XIX mostró que la población industrial de España no fue nunca fuerte. Se podrían destacar así tres núcleos regionales (Cataluña, Asturias y Vizcaya), cuatro o cinco ciudades importantes (Madrid, Sevilla, Valencia, Málaga y Zaragoza), así como minas aisladas (Peñarroya, Riotinto y La Unión). No es, desde luego, una base fuerte para un movimiento obrero. Sin embargo, la clase obrera ha desempeñado un papel importante, desde el siglo XIX. El proletariado español ha sido históricamente más significativo de lo que su débil número haría prever.

Es interesante aquí la comparación entre Rusia y España⁴⁴. Eran ambos países predominantemente agrícolas, donde se acentuó la crisis agraria, donde había un sistema aristocrático desgastado, donde las clases medias tenían poco peso social, con núcleos proletarios superexplotados por un capital frecuentemente extranjero. Por todo esto, Lenin veía precisamente a España como el país designado históricamente para la segunda revolución socialista. Este paralelo entre España-Rusia de 1917-1923 estuvo de moda en todos los ámbitos, tanto fuera para anunciar como para denunciar la inminencia de una transformación social radical. Además, el movimiento

⁴⁴ Dejando aparte alguna exageración, es interesante y sugerente en nuestra opinión lo que escribe Brenan (Brenan, 2009: 183) sobre el movimiento anarquista europeo en relación con su contexto geográfico y cultural: "El movimiento anarquista europeo es, pues, el producto de la imaginativa penetración de Bakunin en cierto tipo de seres humanos, fundida con un hondo fervor moral y revolucionario. Por este motivo, cuenta con un atractivo inmediato y directo, de que el marxismo carece, capaz de conseguir adictos dondequiera que se den las circunstancias apropiadas. Y por todas partes lleva el sello original de su fundador. Así como Godwin puede ser considerado el padre del anarquismo americano, con su doctrina ultraliberal apropiada a países industriales con elevado nivel medio de vida, Bakunin es el creador del anarquismo campesino del sur y del este de Europa. Ello resulta especialmente cierto en España, *el único país en el que sus ideas arraigaron en un movimiento de masas*. No resulta exagerado afirmar que, por débiles que puedan parecer los puntos de contacto, todo lo que hay de importancia en el anarquismo español, procede de él". La cursiva es nuestra.

revolucionario español contaba con una tradición. Veremos esto un poco más adelante.

(7) Finalmente, se daban problemas espirituales-culturales.

Por una parte, el *conservadurismo* de la Iglesia Católica jerárquica española, que estaba en contra incluso de los movimientos de renovación que se daban dentro de ella (caso de Balmes y de Donoso Cortés). Por otra parte, se puede decir que en realidad el movimiento espiritual contemporáneo se ha producido *fuera* de la Iglesia o *contra* la Iglesia.

Se trata de un movimiento intelectual. Nace entre 1860 y 1880. Se muestra en varias novelas de una serie de autores: Pereda, Valera, Palacio Valdés, Emilia Pardo Bazán, en la búsqueda de definir “lo español” (Vilar, 2009: 167), no sin crítica e ironía. Pero hay otro movimiento intelectual, que es el *krausismo*, importado de las universidades alemanas en los años 40 por Julián Sanz del Río. Entre 1855 y 1836 opera una pequeña “reforma”. Una especie de “espiritualismo laico”, que pone en la educación un acento fundamental.

Esto se verá especialmente después de 1880, con Francisco Giner de los Ríos: la *Institución Libre de Enseñanza*, que emprende una renovación de la pedagogía. Va a cuajar en 1907 en la oficial *Junta para la Ampliación de Estudios*, con establecimientos de segunda enseñanza, centros de estudio y becas para el extranjero. De esta manera, España se pone al nivel de sus países vecinos en materia de educación superior. Pero es de destacar que esta obra no llega ni a la vieja España, que sigue fiel a la educación religiosa tradicional, ni al pueblo, que sigue siendo sacrificado (hacia 1900, la mitad de españoles no saben leer).

No olvidemos aquí brevemente la llamada “generación del 98”, que se destaca por sus decepciones sobre lo nacional (a partir del fenómeno histórico de la pérdida de las colonias, que hemos señalado anteriormente) y, al mismo tiempo, paradójicamente, resaltando las razones del orgullo nacional. Ahí tenemos hombres como Pío Baroja, Antonio Machado, Ganivet y Unamuno. Estos escritores estuvieron atravesados por una serie de contradicciones. Se llegan a creer

destinados, cuando la crisis del 1931, a dirigir *moralmente* España. Pero como destaca Vilar (2009: 171):

“En realidad, no podían arrastrar ni a la España tradicional, que los maldecía, ni al proletariado, que ellos mismos ignoraban. Cuando comprobaron la violencia de las luchas materiales en la política, optaron por retirarse, unos estruendosamente, los otros en silencio, no sin despreciar a los que seguían “comprometidos”. Esta escisión y esta incertidumbre espirituales han sido un nuevo drama de la España de nuestro tiempo”.

La principal contradicción de los hombres del 98 es que quisieron criticar el complejo español y exaltar, al mismo tiempo, su mito. Como concluye Vilar (2009: 171):

“Sin embargo, y como siempre en España, la síntesis se realizará *entre el aliento tradicional y el no conformismo*. Mas, para esto harán falta algunos genios: Federico García Lorca, Miguel Hernández o Pablo Picasso, y un gran impulso popular: el de 1936”.

5.1.2. Veamos ahora algunas observaciones socioeconómicas sobre la situación del campesinado previa a la Segunda República. Para ello vamos a seguir de cerca el estudio que hizo Brenan (cfr. Brenan 2009: 125-181), especialmente en su capítulo 6, que trata de la cuestión agraria, la gran cuestión de la época que ahora analizamos.

5.1.2.1. La primera cosa que habría que dejar bien clara es que España en esta época es sobre todo un país agrícola y ganadero. En efecto, hay 4,5 millones de trabajadores de la tierra por solamente dos millones en la industria. Sin embargo, el valor de la tierra es muy bajo. Exceptuando algunas pequeñas porciones de regadío esparcidas por acá y allá en la periferia de la Península, una gran parte de la zona central consiste en estepa con pastos muy escasos y desierto. Brenan aporta el dato (cfr. Brenan, 2009: 130) de que el área cultivada en España en el año de 1928 era entre 20 y 25 millones de hectáreas. La de pastos y monte bajo un poco mayor. Quedaban totalmente improductivos 6 millones de hectáreas. En lo referente a la tierra de pastos, más de la mitad era muy pobre, incapaz de mantener más de cinco ovejas por hectárea.

Las diferencias del terreno, tan notables, mostraban unas grandes diferencias también en la productividad del suelo. Además, la lluvia era un factor importante, decisivo, en la España de aquella época. Hay diferencias muy grandes entre las zonas. El régimen de sequía prevalecía en la mayor parte del país, siendo que es el suelo más pobre el que recibe más lluvias, mientras que el terreno bueno queda sometido a sequías. Por eso, condiciones geográficas tan variadas tendrían que dar necesariamente sistemas agrarios muy diferentes. Por eso, se puede concluir que:

“Hay, por tanto, en España dos grandes problemas agrarios: el del minifundio en el norte y parte del centro, minifundios que son a veces tan pequeños que no llegan a mantener a los hombres que trabajan en ellos; y el de los latifundios en el centro y sur, cultivados mediante un sistema de trabajo análogo a los de las fábricas, que mantienen los jornales lo más bajos posible, rayando con el hambre, basado en las grandes reservas de brazos en paro. Un tercer problema es el de los arrendamientos” (Brenan, 2009: 131-132).

5.1.2.2. Veamos esto ahora por diferentes regiones. Para no hacerlo demasiado prolijo, limitémonos a algunas más emblemáticas: País Vasco, Castilla, Aragón, Cataluña, Levante y Andalucía.

5.1.2.2.1. En las provincias vascas prevalece el sistema de *aparcería*, siendo a menudo orales los contratos, transmitidos de padres a hijos, como si fuesen con la tierra misma. Y este *contrato oral* se respeta. En las tres provincias vascas (Álava, Vizcaya y Guipúzcoa) el arrendador suele vivir en la villa o ciudad vecina y las relaciones entre él y su colono suelen ser muy buenas. Las condiciones del arrendamiento suelen ser menos onerosas para el colono de lo que ocurre en Navarra o en Aragón. La *aparcería* parece aquí más un contrato de asociación que un arrendamiento. Esta forma de cooperación es una de las razones de la prosperidad de que gozaba el País Vasco en aquellos momentos.

Además, a este régimen de pequeñas explotaciones hay que añadir los bosques y pastos comunales. Estas existen a lo largo de la vertiente pirenaica y en aquellos lugares donde las montañas son suficientemente altas. Por consiguiente, las provincias vascongadas, Navarra y el Alto Aragón se aferran a una economía rural primitiva.

Está basada en aquella época en pequeñas haciendas cultivadas por la misma familia, de generación en generación. O también arrendadas por largos períodos, lo que las hace prácticamente hereditarias. Ello es posible porque las precipitaciones atmosféricas son bastante seguras y también porque el sistema de comunidad familiar no ha permitido la extrema subdivisión de la propiedad (como en Galicia)⁴⁵. Ambos elementos, el material del clima y el antropológico del tipo de comunidad familiar, ocasionan que estas provincias sean de las más ricas de España. Puede decirse que en ellas no existe *problema social*.

Igualmente, se puede decir que los vascos, con su gran ciudad industrial que es Bilbao, su marina mercante y sus activas relaciones comerciales con otros países, son los más europeos de todos los pueblos ibéricos (en opinión de Brenan, 2009: 139).

Por su parte, Navarra ha tenido una historia diferente de las otras provincias vascas hermanas. Fue la última región incorporada a la Monarquía por los Reyes Católicos y la que se ha mantenido más fiel a los reyes. Su economía ha sido autárquica, basada en haciendas que no eran grandes, pero sí relativamente prósperas, cultivadas además por sus propietarios, y además han estado alejadas de los grandes centros comerciales. La conclusión de nuestro autor al respecto es:

⁴⁵ Galicia es el ejemplo típico de los *minifundios*. Se utilizaba aquí un tipo de arrendamiento denominado "foro" y que consistía en que el colono pagaba una renta global (que representaba aproximadamente el 2 por ciento del valor capitalizado de la propiedad), y atendía por su propia cuenta a las reparaciones de la casa y los edificios de la granja. Pero lo importante es que no podía ser desahuciado. Este tipo de arrendamiento fue introducido por los monjes cistercienses y premonstratenses. La subdivisión de la tierra dio lugar a su vez a un nuevo tipo de colonos, los "subforados". Con un suelo pobre, la subdivisión de la tierra no permitía que el suelo fuera explotado de la manera más productiva. Toda la región en aquella época estaba sembrada de *caseríos*. Viven en un estilo de estricta economía cerrada. La familia consume lo que produce y no se exportan las cosechas. La única manera de juntar un poco de dinero para pagar los impuestos era vender un ternero cada año o marchar a trabajar en el verano por la siega en otros lugares de España. Tal vez hubiera sido suficiente, pero la pérdida histórica de las colonias en América supuso el cierre de la emigración hacia allá e incrementó más todavía la ya excesiva subdivisión de la propiedad. Esto implicó que hubiera un gran número de familias viviendo en verdaderas condiciones de hambre. Llegó a haber un movimiento regionalista basado, en parte, en el hecho de que los intereses específicos de la agricultura gallega no se juzgaban atendidos por Madrid. Por todo esto, se puede concluir que el alejamiento de Galicia del resto de España y de sus problemas políticos ha sido su característica principal, y sobre todo antes de la llegada de la Segunda República.

“El indudable bienestar de los navarros y el éxito logrado con su peculiar autonomía administrativa les han hecho aborrecer todo cambio, de modo que durante los pasados cien años han venido a ser los principales mantenedores de esa actitud fanáticamente conservadora y religiosa conocida bajo el nombre de carlismo, lo cual no es otra cosa que la hostilidad de un robusto pueblo de montañeses y labradores frente a la vida industrial” (Brenan, 2009: 140).

5.1.2.2.2. En lo referente a Castilla, en general, podemos decir que las grandes propiedades pertenecían históricamente en su mayor parte a la nobleza. El arrendamiento típico en la época era a corto término. Teniendo en cuenta las condiciones que prevalecían en España, esto producía necesariamente pobreza y empeoramiento de la tierra. Con este tipo de contratos de arrendamiento todo se vuelve en contra del colono, favoreciendo al propietario. Este no tiene obligación ninguna, ya que él mismo no paga los impuestos ni se compromete a mantener las casas y dependencias en debida forma. Además, puede desahuciar al arrendatario o elevarle la renta cuando le plazca.

Este sistema de arrendamiento a corto término se extendía más y más. Por falta de un sistema eficaz de créditos, muchos pequeños agricultores se veían acosados económicamente. El primer gobierno de la Segunda República impuso restricciones a los terratenientes, intentando rectificar estos abusos. Sin embargo, los gobiernos siguientes de Lerroux y Gil Robles, o bien las revocaron, o bien permitieron que no se les diese cumplimiento. De esta manera, la situación del campesino con tierra propia y del colono ha ido de mal en peor.

5.1.2.2.3. Algunas palabras breves y sintéticas sobre Aragón, que luego trataremos más despacio en su momento.

En efecto, el viejo reino de Aragón consta de: (1) una zona pirenaica, cuyas condiciones de vida son bastante semejantes a las de Navarra. También forma parte de él (2) el valle regado por el Ebro, cuyas propiedades son pequeñas y los campesinos son relativamente prósperos. Pero además consta de (3) un área extensa de secano con un nivel muy bajo de precipitaciones, que incluye las estepas llanas de la cuenca del Ebro y la región montañosa de nombre Maestrazgo (se extiende por el sur hasta Teruel).

Precisamente, lo que caracteriza esta zona esteparia es que son grandes propiedades, los campesinos están llenos de deudas y hay una agricultura empobrecida. Es esta última zona la que está fuertemente influenciada por el movimiento anarcosindicalista. Por el contrario, el Maestrazgo conserva tradiciones de carlismo.

5.1.2.2.4. Cataluña posee unas condiciones agrarias buenas. La tierra está en su mayor parte en manos de pequeños propietarios, que la arriendan a los campesinos. Pero también hay campesinos que cultivan terreno propio. Se pueden distinguir aquí dos tipos de arrendamiento: (1) la "enfiteusis" hereditaria o "censo" (semejante al "foro" que anotamos en Galicia, pero por tiempo limitado); y (2) una forma particular de "aparcería", utilizada principalmente en la tierra dedicada a viñedo. Como normalmente las viñas proporcionaban la cosecha que era más remuneradora, esta forma de arrendamiento originó una clase especial de campesinos, que ya hemos nombrado, denominados "rabassaires" o arrendatarios de viñedo.

Lo típico de esta forma de arrendamiento era el que *su duración estaba condicionada a la vida misma del viñedo*. Es decir, la tierra revertía al propietario cuando las tres cuartas partes de las viñas plantadas habían muerto (era llamado esto *rabassa morta*). El propietario podía entonces renovar o no el contrato, a su voluntad. Normalmente, la vida media del viñedo se estimaba en cincuenta años. Esto aseguraba al labrador un contrato que cubría toda su vida de trabajo. Pero en el último decenio del siglo XIX, la plaga de la filoxera acabó con las cepas viejas y obligó a introducir una nueva especie americana que requería más trabajo y cuidados, y que sólo vivía la mitad de tiempo. Esta situación dura de los *rabassaires* llevó a serias complicaciones en el tercer año de la República.

Además de esta reivindicación, los campesinos eran trabajadores que vivían con relativa abundancia. Tenían un gran mercado para sus productos (Barcelona), y un buen coeficiente de precipitaciones atmosféricas. Aunque la tierra era pobre en aquel entonces, el trabajo y la habilidad de las y los catalanes hacían productivo cada metro cuadrado.

5.1.2.2.5. En cuanto al Levante, es posible decir que a medida que nos acercamos a la costa mediterránea, disminuyen las precipitaciones,

haciendo precario el cultivo de cereales. Ocurre que incluso a veces no hay cosechas en años enteros porque no se puede sembrar el grano. O entonces, porque una vez sembrado, no germina. Sin embargo, Tortosa, Valencia y Murcia constituyen “huertas” o llanuras regables. Son oasis en medio del yermo. Muestran el más alto nivel de productividad agrícola de toda Europa en aquella época. En ellas maduran al año de tres hasta cinco cosechas. Además, un trozo muy pequeño de tierra es suficiente para sostener a una familia. El suelo está muy parcelado y está explotado por pequeños arrendatarios. En aquella época, la mayoría de los labradores ha ahorrado lo suficiente como para comprar sus propias parcelas. Los jornales agrícolas son más altos que en cualquier otra región de la Península.

Es interesante señalar que los anarquistas de esta tierra no provienen de la zona de regadío (las más ricas, como vimos), sino del secano que la rodea, donde la pobreza y el hambre se hacen sentir duramente. La mayor parte de los hombres de estas zonas de secano emigran a las ciudades. En la aldea quedan sus familias y las mujeres emplean su tiempo haciendo encaje de bolillos.

También es de destacar que Valencia es la sede de la *Cort de Seo* o *Tribunal de las Aguas*. Este tribunal juzga las infracciones a las complicadas normas del riego e impone multas. Su jurado está compuesto por un jurado elegido entre los labradores de la región. Este tribunal, procedente de la alta Edad Media, es una prueba de la capacidad de organización y disciplina que poseen las comunidades rurales españolas. En Valencia, además, el derecho al agua va implícito en la tierra misma. Sin embargo, en otros lugares como Murcia o Lorca, por ejemplo, están separados. Este último sistema da lugar a grandes abusos.

5.1.2.2.6. Finalmente, unas palabras sobre Andalucía, con enormes extensiones de un solo propietario, que pueden alcanzar hasta 8.000 hectáreas (en algún caso excepcional, hasta 80.000). Andalucía es la región clásica de los *latifundios* o grandes haciendas, trabajadas con mano de obra prácticamente *esclava*.

En efecto, la mayor parte de las grandes fincas de Andalucía se formaron con la desamortización de las tierras de la Iglesia y de los bienes comunales. Esto fue en pleno siglo XIX. Fueron vendidos a precios escandalosamente bajos y sirvieron para hacer la fortuna

devarias familias de la clase media, adquiriendo además con ello el poder político como tal clase.

El sistema clásico de trabajar la tierra en Andalucía ha sido el llamado "al tercio". Mediante él, se deja descansar la tierra durante un año, en seguida se ara y después se la deja otro año de barbecho. En otras palabras, no se siembra más que una vez cada tres años. En muchas regiones de España en aquella época el suelo era tan pobre y tan seco (es el caso de Extremadura) que una sola cosecha lo agota para ocho y hasta doce años. No nos extraña por eso la situación de Andalucía. Su problema fundamental ha sido cómo se ha de mantener una población densa sobre un suelo seco. Debido a la mala organización y a las aterradoras condiciones sociales, los problemas agrarios tienden a difuminarse delante de las condiciones sociales.

Así, por ejemplo, a medida que se avanza por el valle del Guadalquivir hacia abajo, desde Córdoba hasta Sevilla y Cádiz, aumenta sustancialmente el número de latifundios. Constituyen el 41% de la extensión total en Córdoba. En Sevilla es el 50%. Y en Cádiz el 58%. Algunos datos señalan que en tres de los partidos judiciales de Cádiz los latifundios ocupan el 77%, el 84% y el 96%, agravándose la cuestión con el hecho de que esos latifundios ocupan la mejor tierra.

Escribe el autor que venimos siguiendo en estos datos (Brenan, 2009: 171-172):

"Cuanto más de cerca se examina la situación de esta zona de latifundios, más terrible y repugnante se la encuentra. Hasta la guerra de 1914-1918, los terratenientes explotaban en general los cortijos por su cuenta a través de sus encargados. Cultivaban la mejor tierra y dejaban el resto en baldío. Los labriegos hambrientos que intentaban arar aquí o allá eran apaleados por la Guardia Civil. Durante la gran guerra, resultó rentable cultivar la totalidad del terreno, pero a partir de 1918 el área de baldíos empezó inevitablemente a aumentar de nuevo. En 1931, por ejemplo, había 13.000 hectáreas sin cultivo en Osuna y 20.000 en Utrera; en Jerez de los Caballeros cierto duque mantenía como coto de caza una posesión de 22.000 hectáreas. No cabe duda de que mucha de esta tierra es apropiada únicamente para pastos. Ahora bien, cerca de Sevilla hay aún 30.000 hectáreas de la mejor tierra dedicada a la cría de toros, y en la provincia

de Cádiz, en que hay suficiente humedad, la cantidad de tierra cultivable dedicada a la cría de caballos y otro ganado es enorme”.

Los datos y observaciones anteriores sirven para darnos cuenta claramente de la enorme problemática social de esta región, especialmente en la época que estudiamos. Los datos referentes a la época de la Dictadura de Primo de Rivera no transformaron radicalmente la situación. Las condiciones de vida de los braceros o labradores sin tierra (que constituían las tres cuartas partes de la población) eran *miserables*. Por ejemplo, en una visita a una granja experimental dedicada a la cría de cerdos se observó a toda una familia de labriegos que vivían en una maloliente inmundicia, que contrastaba con las bien fregadas pocilgas que se veían. Una mujer vieja contestaba a las preguntas del visitante (Dobby; cfr. Brenan, 2009: 175)): “Sí, aquí vivimos. Peor que los cerdos”. A lo cual el propietario, indignado, que acompañaba al visitante, repuso: “Estáis debajo de techado. ¿Qué más queréis?”.

Por eso, no es de extrañar que desde que se proclamó la República, muchos terratenientes tenían miedo de visitar sus fincas. Porque todos los campesinos eran anarquistas. La conclusión, lógica, se impone:

“¿Qué otra cosa podía esperarse en semejante vida: salario miserable, paro durante medio año y hambre permanente? El mantener amontonados como rebaños a cientos de estos jornaleros durante meses, alejados de sus familias, también contribuye a incrementar su receptividad a las ideas revolucionarias. Todo método de protesta está perseguido por la ley; el sistema caciquil es en Andalucía más odioso que en parte ninguna, y regularmente, bajo la Monarquía, resultaban elegidos diputados católicos-conservadores en distritos en que la mayoría de la población era anarquista. Cuando ya no es posible la fuerza, se recurre al soborno; hasta en las últimas elecciones de 1936, decenas de miles de labriegos hambrientos tomaban el dinero o aceptaban la promesa de trabajo de los terratenientes y votaban por sus candidatos”(Brenan, 2009: 176).

Sobran los comentarios.

----- 0000000 -----

Antes de seguir adelante, hagamos ahora nosotros mismos una *breve reflexión sintética*, muy general, sobre todos los datos anteriores presentados, especialmente de cara a entender la situación de las clases populares y tomar conciencia del nivel de *lucha de clases* existente. Esto nos ayuda a obtener las siguientes *conclusiones*:

- (1) España ha tenido una larga tradición monárquica, con todo lo que ello implica de cara a poder desarrollar una pacífica experiencia republicana. Las clases dominantes han sido muy poco flexibles a la hora de gestionar el poder y el capital con niveles mínimamente aceptables respecto a las clases populares.
- (2) La experiencia de la Primera República fue corta, pero significativa, de cara a lo que vendría posteriormente. Desde la experiencia de las Cortes de Cádiz quedó también claro que la Monarquía, o sería Constitucional, o más tarde o temprano estaría orientada al fracaso.
- (3) El espacio de la Primera República, y, en general, los planteamientos liberales, servían sobre todo a una burguesía más progresista (hasta cierto punto). Pero ella no resolvía los problemas de las clases trabajadoras, tanto del campo como de la ciudad.
- (4) La estructura clasista española, de corte *estamental feudal*, fue un continuo lastre para cualquier reivindicación popular. E incluso para una burguesía más progresista. Esto se verá claro en la Segunda República.
- (5) España se incorporó tarde al proceso industrial. La estructura productiva básica sigue siendo del sector primario o agrario. Y aun así escasamente industrializado.
- (6) La tierra está, en general, en pocas manos, que tienen poca disposición a entrar en procesos más liberales y moderados.
- (7) A los dos puntos anteriores hay que añadir que hay asimetrías más o menos grandes en lo relativo a las regiones geográficas. Así, por ejemplo, Cataluña aparece con un mayor desarrollo industrial (muy incipiente en la época) y la tierra más repartida.
- (8) Los problemas de identidad regional estaban presentes con fuerza y las tensiones en la cuestión de encontrar un modelo estatal general

que incorporase las identidades regionales fue un permanente problema, nunca resuelto del todo.

Todos estos elementos (y otros más que señalamos antes), tendrían el resultado para los de arriba de intentar frenar cualquier intento de cambio estructural por parte de las y los de abajo, como al mismo tiempo, provocar intentos de ruptura frente a este orden de cosas poco animador para las y los que tenían que soportarlo. Estas son importantes *pre-condiciones sociales* para considerar el desarrollo que tendrá en su momento la autogestión libertaria.

No es, pues, de extrañar, que dado el proceso de los que podemos denominar *miserabilización* de las clases trabajadoras, tanto del campo como de la ciudad, en un contexto de lucha de clases, la postura anarquista les pareciera a muchos y a muchas como la única salida viable hacia una situación de vida más justa y equitativa.

5.1.3. La segunda experiencia de República vendría un tanto más tarde y la crisis de la Monarquía la precedió. Como es sabido, la Segunda República fue proclamada en 1931. Intentemos describirla en sus *puntos fundamentales*, para poder encuadrar luego la experiencia libertaria. Duró hasta 1939, en la que el golpe militar “nacional” pone fin a esta segunda experiencia republicana.

La Segunda República comenzó formalmente el 14 de abril de 1931, cuando Niceto Alcalá Zamora se convirtió en Presidente del gobierno provisional de la República. Pero, ¿qué pasó para que esto llegara a ocurrir en un país de larga tradición monárquica como España (siendo que la Primera República fue algo brevísimo: como vimos, un año escaso)? Veamos el contexto social.

España era entonces un país de 18 millones y medio de habitantes, cuya principal fuente de riqueza era la agricultura (casi la mitad del producto nacional). Era también una potencia de segunda categoría desde hacía más de un siglo en el orden internacional (aunque había conservado los restos de su imperio colonial hasta 1898). Su mercado era poco atractivo. Lo que se le compraba eran casi exclusivamente productos agrícolas (específicamente agrios levantinos) y de minería. Era además exportadora de mano de obra no cualificada. Así, medio millón de españoles/as había emigrado a América sólo en la primera década del siglo.

España era en aquel entonces una *monarquía constitucional* y su jefe de Estado era el rey Alfonso XIII (desde mayo de 1902). En el gobierno del Estado se turnaban dos partidos, el conservador y el liberal. A través de un pacto entre ellos, ambos determinaban la composición del Parlamento y marginaban así a otros competidores políticos. El régimen se regía por la Constitución de 1876, que impedía la representación popular mediante elecciones. En otras palabras, en el sentido actual del término, España no era un país totalmente democrático, según los códigos occidentales y liberales de la palabra.

Un dato histórico y sociológico importante es que tanto el partido conservador como el liberal, con diferentes matices, representaban los intereses de la nobleza, de la Iglesia, los terratenientes, la propiedad campesina media y la burguesía administrativa, industrial y financiera. Por su parte, los minifundistas, pequeños propietarios agrícolas, arrendatarios y las así llamadas clases medias de las ciudades podían esperar su mejora social en partidos republicanos y en el *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE), fundado por Pablo Iglesias en 1879. En 1888 se fundó también la *Unión General de Trabajadores* (UGT), que era el brazo sindical del PSOE. Finalmente, los jornaleros del campo de Extremadura, Andalucía y La Mancha, así como los proletarios de las ciudades, sobre todo de Cataluña, se sentían integrados más bien en la *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT), el sindicato anarquista que había sido fundado en 1910 (cfr. Beevor, 2009: 16).

Es importante señalar que las clases dominantes (y, posteriormente, también las medias) siempre tuvieron históricamente en España espacios formales para ejercer políticamente su dominio. Pero, por su parte, las clases populares se vieron dificultadas, oprimidas, reprimidas y marginadas cuando intentaron hacer valer sus derechos. La Segunda República no escapó mucho a este dilema, si bien abrió espacios importantes para la clase obrera y las clases populares de encontrar posibilidades de participación y de auto-organización. Las tuvieron que crear ellas mismas con sus propias luchas y desde su propia experiencia.

Es importante no olvidar que Cataluña sigue constituyendo en aquella época una singularidad especial. Y esto tanto en lo económico como en lo social. Concretamente, el 24 de mayo de 1901 nació la *Lliga Regionalista de Catalunya*, que quería defender los intereses de las

clases dirigentes, en una estructura de sociedad mucha más interclasista y moderna que en general la española.

Como dice un historiador, Beevor:

“Los muchos gobiernos formados por los partidos del “turno pacífico”, por coaliciones o por facciones durante los primeros veinte años del siglo, fracasaron porque nunca se atrevieron a desafiar los fundamentos mismos de la sociedad de “antiguo régimen” que en muchos aspectos seguía siendo España. Sus medidas fueron tímidas, anticuadas y, sobre todo, irrealizables en la práctica por la férrea oposición de los poderosos que temían las consecuencias de la modernización económica, imprescindible, por otra parte, para una sociedad que se adentraba en el capitalismo y que planteaba retos, estructurales y coyunturales, desconocidos hasta entonces” (Beevor, 2009: 17).

Nos parece muy lúcida esta cita, ya que sintetiza lo que en realidad fue siempre el drama de la República. Especialmente de cara a las y los pobres, y las clases populares que tuvieron grandes expectativas en la experiencia republicana. Dejar la monarquía, y de una manera no sangrienta, se pensaba, iría por fin posibilitar que sus grandes demandas seculares fueran satisfechas, o, por lo menos, se iniciase un proceso en el que se avanzaría en ellas. Pero eso no ocurrió progresivamente, o entonces fue tan lento que jamás sintieron que por fin el momento de su postergación había sido superado.

Dicho someramente: la timidez de las reformas, siempre torpedeadas por las clases dominantes o bloque hegemónico (en lenguaje gramsciano), dio al traste con la experiencia misma. Predominó una visión rancia de la burguesía más reaccionaria, incluso frente a una burguesía más progresista, lo que impidió cualquier avance significativo para las clases subalternas. En nuestra opinión, la experiencia de la Segunda República fue, entre otras enseñanzas, la incapacidad de esta burguesía más consciente y crítica (eso era la República) de llevar adelante el proceso de una España moderna y con mayor justicia social.

5.1.3.1. Veamos ahora cuáles eran los mayores obstáculos para el cambio:

(1) La explotación de la tierra, cuya estructura de propiedad era la directamente proveniente de las desamortizaciones decimonónicas, así como la continuidad de una especie de feudalismo agrario, sobre todo en Extremadura, Andalucía y La Mancha, que contrastaba con la minúscula propiedad de Galicia y de León y con la pequeña propiedad castellana y levantina, como hemos visto anteriormente.

(2) A este problema de la estructura de propiedad se añadía un desarrollo desigual de las técnicas de cultivo, aperos y abonos, y sobre todo, una sub-explotación crónica de los grandes latifundios, que impedía la integración en el circuito económico de los jornaleros sin tierra.

(3) Otro obstáculo para el cambio lo constituían el poder económico y la influencia educativa de la socialmente omnipresente Iglesia Católica española, así como sus relaciones con los gobiernos dinásticos (buenas con los conservadores y malas con los liberales).

(4) Otro grave problema de la España de principios de siglo era la sobredimensión del estamento militar. Tan hipertrofiado (150.000 efectivos, 25.000 jefes y oficiales y 471 generales), resultaba ser una severa carga para los presupuestos del Estado, y su papel era confuso. A veces era percibido como amenaza para los gobiernos, pero otras veces se veía en él a un aliado del "pueblo" para acabar con la corrupción de los políticos y "regenerar" la administración pública (una especie de "populismo castrense").

Tras las pérdidas de las colonias (la famosa "crisis del 98"), quedó el Ejército reducido a la Península. Pero encontró en Marruecos un terreno propicio para recuperar protagonismo. De eso se trataba: el Ejército no se limitaba a cumplir un "servicio" al país, sino que tenía la necesidad de tener un protagonismo relevante. Como dice el autor que venimos citando (Beevor, 2009: 20):

"Los oficiales españoles destinados a Marruecos encontraron allí posibilidades de ascenso por méritos de guerra y, más tarde, una mística "africanista" que les confirió un sentimiento de elite con un destino por cumplir. Aunque durante mucho tiempo se mantuvo un cierto *statu quo*, en el mes de julio de 1921 una estúpida campaña de penetración, alentada personalmente por el rey, condujo, cerca de Annual, a una derrota total de las tropas

españolas en la que murieron 10.000 hombres y se perdieron, en dos semanas, los 4.000 km² que se había tardado diez años en controlar”.

(5) Por su parte, el mismo rey Alfonso XIII no era parte de la solución, sino del mismo problema. Desde el principio de su reinado mostró una propensión a intervenir en los asuntos propios del gobierno y especialmente en los del estamento militar, donde actuaba con personalismo e indiscreción. Quería ser actor del proceso político y no meramente un monarca de figurín. Pero su intervención no resultó lo bien que hubiera querido. Mejor dicho, resultó, al final, que iba en contra suya.

5.1.3.2. Veamos ahora algunos de los hechos históricos más significativos que condujeron a la proclamación de la Segunda República. No nos extendemos en ellos, por suponerlos ya bastante conocidos:

(1) En 1917 se produjo en España una gran crisis militar, política y social. No olvidemos lo emblemático de esta fecha a nivel mundial: la Revolución Rusa y todo lo que ello entrañó en varios países, España incluida. En ese año hubo unas reivindicaciones de las *Juntas de Defensa* militares, en las que atribuían la mala condición del Ejército a la incuria de los políticos y reivindicaban un cambio de dirección en el país. El gobierno conservador de Eduardo Dato concedió algunas demandas a los junteros. Algunos líderes políticos, como Francesc Cambó, líder de la *Lliga catalana*, creyó que, junto con la presión de los militares, era posible para los políticos obtener una reforma de la Constitución que tuviera como resultado la democratización y la modernización de España. De este modo, convocó en Barcelona una asamblea de parlamentarios, para avanzar hacia unas Cortes constituyentes.

Al aire de estos acontecimientos, el PSOE y la UGT, en colaboración con los republicanos, convocaron a una huelga general exigiendo elecciones a Cortes constituyentes. Así, Dato clausuró las Cortes y suspendió las garantías constitucionales.

Pero la huelga fue adelante, comenzando a 13 de agosto en Madrid, Barcelona, Bilbao, Zaragoza y Oviedo, así como en las cuencas mineras asturianas y andaluzas. Es decir, hubo numéricamente una respuesta

importante a la huelga general. Sin embargo, las *Juntas de Defensa* no sólo no se pusieron al frente de estos intentos de cambio, sino que se lanzaron a una feroz represión de los huelguistas (71 muertos, 156 heridos y unos 2000 detenidos). En el caso de Asturias, donde la huelga duró un mes, el general Ricardo Burguete y un joven comandante "africanista" que se tornará después famoso, Francisco Franco, dirigieron la represión, tolerando torturas y persecuciones que presagiarían a las de 1934. Los dirigentes socialistas fueron a parar al penal de Cartagena, condenados a cadena perpetua, pero a Cambó no le pasó nada. La reivindicación política empezaba a cobrar una fuerza grande.

(2) No era ya posible solucionar los problemas sociales que venían agudizándose en el país desde el final de la primera guerra mundial. Había ya algunos cambios sociales notables frente a los períodos anteriores:

- Un incremento demográfico notable (debido a la disminución de la mortalidad).
- Crecimiento significativo de las ciudades por la emigración interna (expulsada del campo, esta buscaba trabajo en las ciudades en una boyante industria de la construcción, es decir, asistíamos a un imparable proceso de urbanización).
- Crecimiento también de las clases medias, al igual que la proletarianización.
- Aumento importante en el país de la secularización, la cultura y la alfabetización (el analfabetismo había bajado en 20 puntos).

En pocas palabras, el problema era cómo pasar de un liberalismo oligárquico a una democracia de masa. Pero, para el bloque subalterno, la cuestión era cómo resolver las seculares injusticias y marginación en el proceso nacional. En otras palabras, cómo tener condiciones de vida que fueran humanas y razonables.

(3) Un nuevo conflicto va a estallar en 1919 con gran fuerza, tanto en el campo como en la ciudad. La CNT (veremos su actuación detenidamente en el punto posterior, el 5.2., dedicado a la experiencia libertaria en la Segunda República) llamó a una huelga en Barcelona

contra la empresa *Canadiense*. Esta huelga se extendió por toda la provincia y duró mes y medio. Esto muestra que la conflictividad social iba en aumento.

Los patronos respondieron con violencia y Barcelona conoció hasta 1932 una época continua de atentados y represalias. Fueron los años del *pistolerismo* de los sindicatos de la patronal (denominados *Sindicatos Libres*) contra la CNT. Y por si fuera poco, el nombramiento del general Severiano Martínez Anido como gobernador civil echó más leña al fuego. La respuesta contundente del sindicato anarquista fue asesinar al jefe del gobierno, Eduardo Dato, en 1921.

(4) Otro conflicto importante en aquella época fue el de los *jornaleros andaluces*. Fue denominado "trienio bolchevique", ya que duró desde 1918 a 1920. Las huelgas de los campesinos provocaron enfrentamientos con la Guardia Civil, con muertos, heridos y detenidos. La protesta se extendió desde Córdoba a Jaén, Sevilla y Cádiz, con gran rapidez. Las reivindicaciones era que les dieran en explotación tierras municipales y estatales. Pero también luchaban los jornaleros por mejores condiciones de vida, concretadas en: (1) abolición del trabajo a destajo; (2) negociación salarial; y (3) reconocimiento de los sindicatos del campo. De destacar también el impacto de la Revolución Rusa y de las noticias que iban llegando de allá (había pintadas del tipo: "¡Vivan los soviets!"). El resultado de esta rebelión campesina fue que se forzó al Gobierno a crear un programa mínimo para resolver la cuestión agraria. Pero quedó meramente en el papel.

Lo que podemos deducir de aquí, de todo este panorama nacional, es que: (1) los conflictos iban aumentando cuantitativa y cualitativamente, debido a los problemas estructurales sin resolver que arrastraba España desde el pasado; y (2) el espíritu de rebelión, organización y lucha de "las y los de abajo" iba creciendo y propagando medidas cada vez más de fondo y radicales.

(5) La respuesta a todo esto, dada la incapacidad para entender aquel mundo nuevo, la desastrosa situación económica del país, el deterioro del orden público y, sobre todo, las consecuencias de *Annual*, que referimos atrás, con la exigencia de responsabilidades al Ejército y las negociaciones directas del poder civil con los rebeldes marroquíes, fue la decisión que tomó un grupo de generales de dar un *golpe de estado*.

En efecto, esto es lo que realmente ocurrió. El 13 de Septiembre de 1923, el capitán general de Cataluña, Miguel Primo de Rivera, proclamó el estado de guerra y fueron ocupados por los militares los centros de comunicaciones (entre paréntesis, ya en aquel entonces la estrategia de controlar los centros de comunicación era visto como fundamental para cualquier *putsch*). Publicó un manifiesto y formó un directorio militar. De esta manera se eludía la responsabilidad personal de Alfonso XIII en el desastre marroquí. El Gobierno desapareció y el rey disolvió, encantado, las Cortes.

Este golpe de Estado y lo que sería la llamada *Dictadura*, fueron bien recibidos por las clases medias, que habían dejado de confiar en los gobiernos civiles por su fracaso en gestionar la rebelión de las masas (ya hemos visto anteriormente la situación de enorme conflictividad social en que estaba inmerso el país: ante esto, el bloque hegemónico siempre busca la tranquilidad social).

La Dictadura de Primo de Rivera fue así bien recibida, por supuesto, por las clases dirigentes. Inclusive en Cataluña, con cuyas clases dirigentes el capitán general había mantenido una excelente relación. Pero la alegría les va a durar poco, pues el dictador prohibió el uso público de la lengua catalana y clausuró la *Mancomunitat*. Por eso, los catalanistas se radicalizaron, se alejaron de la *Lliga* de Cambó y se aproximaron del separatismo republicano de Francesc Macià. Es interesante señalar que las organizaciones obreras, en un principio, se mostraron indiferentes ante este golpe de Estado.

He aquí algunos puntos de la acción de la Dictadura:

- Se proclamó el estado de guerra en toda España, se suspendieron las garantías constitucionales, se disolvieron las diputaciones provinciales y los ayuntamientos, los gobernadores civiles y alcaldes fueron sustituidos por militares y dos generales fueron incumbidos de conseguir la paz social.
- Esta actuación represiva se hizo en una situación económica favorable (bajó mucho el precio del pan) y con la CNT muy desmantelada, por hallarse sus militantes presos o exiliados.
- Primo de Rivera conjugó la represión con un acercamiento a la UGT, lo que llevó al sindicato a colaborar con la Dictadura en un

organismo corporativo, denominado *Consejo Superior del Trabajo* (pese a la oposición de Indalecio Prieto, Francisco Largo Caballero aceptó ser consejero de Estado).

- En relación al problema candente de la cuestión marroquí, Primo de Rivera tuvo la suerte de que ocurriera una situación favorable: en abril de 1925, el jefe rifeño Abd-el-Krin atacó inoportunamente la zona francesa del protectorado, lo que provocó una alianza francesa y española. Esta alianza derrotó definitivamente la rebelión en Marruecos.
- Primo de Rivera, “resuelta” la cuestión marroquí y “restablecida” la “paz social”, constituyó un directorio mixto de civiles y militares en diciembre de 1925. Sus principales colaboradores civiles (entre ellos José Calvo Sotelo) formaban parte de la *Unión Patriótica*, un partido creado a partir de las *Uniones Patrióticas* que había impulsado Ángel Herrera Oria y su ACNP (*Acción Católica Nacional de Propagandistas*), con la intención de crear un gran partido católico.
- La Dictadura llevó a cabo una ambiciosa campaña de obras públicas, con una referencia principal a la construcción de nuevas carreteras y mejora de las ya existentes, así como al regadío y a la energía eléctrica mediante la construcción de embalses. Pero tuvo que recurrir al expediente del *presupuesto extraordinario*, que pretendió financiar con *deuda pública*. Esto resultó al final como la creación de una gran deuda pública que heredó la República. Este es un punto importante para entender las permanentes dificultades económicas de la Segunda República.
- Igualmente, Primo de Rivera subvencionó los ferrocarriles (entonces de propiedad privada) y algunas compañías navieras, así como concedió el monopolio de teléfonos a la ITT norteamericana, el de petróleo a CAMPSA (formada por un consorcio de bancos privados) y el de tabaco de Ceuta y Melilla a Juan March (que era ya dueño de la compañía de transportes marítimo *Transmediterránea*).

- Pero quizá la peor de las gestiones económicas, o una de las peores, fue la que realizó su ministro de Hacienda, Calvo Sotelo, al establecer la paridad monetaria de la peseta. La Dictadura había prometido incorporar la peseta al patrón oro. En este proceso, el valor de la peseta se desplomó. Además, en 1929, cuando la Dictadura empezaba a resquebrajarse, se produjo una fuga de capitales que hundió todavía más la peseta, de modo que la República solo recibió el 50 por ciento de su valor inicial.

(6) La respuesta final a todo esto fue la oposición a la Dictadura. Fue llevada a cabo por la *Alianza Republicana*, que estaba encabezada por Manuel Azaña, Alejandro Lerroux, Marcelino Domingo y otros dirigentes. Todos ellos, en contacto con los exiliados en París, con los intelectuales y con los universitarios, conspiraban para derribar el Gobierno y, más que eso, para hacer caer la Monarquía.

Lo cierto era que la Dictadura había perdido apoyo: los universitarios fundaron el sindicato de la FUE (*Federación Universitaria Española*), elementos más radicales de la CNT fundaban en 1927 la FAI (*Federación Anarquista Ibérica*), los conservadores estaban hartos del Dictador Primo de Rivera por su insistencia en el Estado corporativo y su retórica en torno al bienestar de los trabajadores, la Iglesia desconfiaba de su regalismo y los banqueros e industriales, por su parte, de su intervencionismo. De manera que ante esta creciente impopularidad de la Dictadura, el Rey empezó a temer por su corona y buscó el modo de deshacerse del dictador.

El 26 de enero Primo de Rivera consultó a los mandos del Ejército sobre la conveniencia o no de su permanencia en el poder. La respuesta fue tan descorazonadora para él que el día 28 presentó su dimisión al rey y se exilió en París. Murió poco tiempo después, el 16 de marzo siguiente, con pena y amargado por sentirse incomprendido.

El día 30 de enero, Alfonso XIII que no podía ya regresar al marco constitucional que él mismo había quebrado, encargó el gobierno a otro general, Dámaso Berenguer, lo que generó resentimiento en otro general, Sanjurjo, director entonces de la Guardia Civil, que se creía con mayores méritos para el puesto. El rey pagará esta afrenta.

Una gran alianza de varias personalidades (entre ellas, José Sánchez Guerra, Niceto Alcalá Zamora y Miguel Maura, exmonárquicos, que se declararon públicamente contra la Monarquía y a favor de la República,

fundando los dos últimos la *Derecha Liberal Republicana*), juntamente con las ejecutivas del PSOE y de la UGT, además de la CNT, cuajó en un *comité ejecutivo revolucionario* que convocó a las fuerzas de oposición a un pacto: el *Pacto de San Sebastián*, del 27 de agosto de 1930, que contó además con la integración en él de los catalanistas republicanos, con el interés estos últimos de que se les concediera un *Estatuto de Autonomía* a Cataluña. También había militares republicanos en la conspiración. Niceto Alcalá Zamora presidió el comité revolucionario y se conformó un “gobierno en la sombra”, que habría de ser luego el gobierno provisional de la República.

Hay que unir a esto que, con la convocatoria de una huelga general, y con el levantamiento de algunos militares (como los capitanes Galán y García Hernández, luego fusilados y convertidos en mártires de la causa republicana), aunque resultó en fracaso, sin embargo, con la posterior tomada de opción de la intelectualidad española, como José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, así como Antonio Machado que presidió una agrupación de intelectuales (denominada “Al Servicio de la República Española”) y las fuertes manifestaciones estudiantiles, acorralaron al Rey y pusieron en entredicho la ya impopular Monarquía.

Lo demás es ya bastante sabido. El 14 de febrero de 1931, el rey sustituyó a Berenguer por el Almirante Bautista Aznar, con órdenes de que convocara elecciones municipales para el día 12 de abril. Cuando al atardecer del día 12 empezaron a recibirse los resultados de las elecciones municipales, quedó totalmente claro que la conjunción republicana-socialista había ganado en casi todas las capitales de provincia. Aquella misma tarde, el almirante Aznar presentó al rey la dimisión de su gobierno.

A las seis de la mañana del 14 de abril de 1931 se proclamó la República (lo que sería la *Segunda República*) en Éibar. La noticia se extendió por toda España, desatando una alegría desconocida. Alcalá Zamora le dijo al Conde de Romanones, miembro del caído gobierno Aznar, que el rey y su familia deberían abandonar España. Rehusando el recurso a la fuerza ofrecida por el ministro Juan de la Cierva, el rey salió de Madrid con destino a Cartagena y embarcó allí rumbo a Francia. No se produjo ni una sola protesta popular. La Monarquía había terminado en aquel entonces su papel en la conciencia española. Nació la Segunda República.

Antes de terminar este punto, quisiéramos traer a colación aquí, una cita de Gerald Brenan (2009: 126) que sintetiza muy bien, y con un lenguaje claro, la situación social de España antes de la experiencia de la República. Dice él:

“Lo primero que hay que señalar es que España es un país con economía subdesarrollada, primitiva, dividido en dos sectores bien delimitados. Arriba están las clases altas y medias, es decir el quinto de la población, que votan, leen periódicos, compiten por los empleos que da el gobierno y son en principio las que administran los asuntos todos del país. Abajo están los campesinos y los obreros, que en los tiempos normales no sienten interés por la política, muchas veces no saben siquiera leer y se atienen estrictamente a sus asuntos personales. Entre estos dos mundos, diferentes en absoluto, hay un foso, imperfectamente colmado por los pequeños comerciantes y artesanos”.

Como resumen general de la realidad española de la época prerepublicana, es muy interesante señalar el hecho de que esta *dualización social* tan marcada la encontremos también en otros contextos históricos anteriores. En un buen estudio histórico sobre el nacimiento de la ciencia social, Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela (2004: 91), al hablar de los primeros socialistas ingleses y en especial de Robert Owen, citan el caso de un político y escritor inglés, Benjamin Disraeli, que en 1845, en su novela *Sybil*, cuyo subtítulo era precisamente *The Two Nations*, pone en la boca de un obrero socialista, uno de los personajes de la novela, las siguientes emblemáticas palabras:

“... los ricos y los pobres son dos naciones entre las cuales no hay ni relación ni entendimiento; hasta tal punto ignora una las costumbres y formas de pensar de la otra que parece que vivieran en distintas zonas del mundo o que habitasen en distintos planetas; se han criado de forma distinta, comen distintas clases de alimentos, se rigen por costumbres diferentes, y no están gobernadas por las mismas leyes”.

Excelente cita para sintetizar también esta época española anterior a la República.

Sobre todo lo anterior, podemos hacer brevemente las siguientes observaciones y consideraciones:

(1) La fuerte *dualización social* había sido un fenómeno persistente desde muchos siglos atrás en la Historia española. No era solo un aspecto económico y político, sino que implicaba también aspectos sociales y culturales, donde las causas y los efectos se implicaban y reimplicaban mutuamente. Las Repúblicas intentaron superar o aminorar al menos este enorme foso social.

(2) La Monarquía y la nobleza no resolvieron nunca este problema endémico. Más bien lo fomentaron. Los intentos más populistas por parte de algunos monarcas solo se quedaron en aspectos más coyunturales y personales, y nunca resolvieron los graves problemas estructurales del país. Enfrentarlos supondría poner en cuestión la misma organización social estamental.

(3) Las burguesías tampoco lo consiguieron. Las más avanzadas, únicamente abrieron espacios para que el problema se debatiera y se propusieran medidas, así como algunas leyes con mayor contenido social, pero que no cuestionaban una sociedad clasista así constituida. En el caso de la Segunda República se abrieron grandes expectativas para un camino más democrático en la solución de los graves problemas sociales. Sin embargo, siempre se quedó a medias, o mejor, con miedo de avanzar de una manera más radical.

Cuando los movimientos populares presionaban, se volvían atrás las burguesías más progresistas, con temor de perder el *control del proceso*. Era realmente una cuestión de Poder. Al final, las burguesías fueron víctimas de la "política del hamburguer": quedaron atrapadas entre unas clases populares que querían avanzar para echarse de encima siglos de opresión histórica, y las clases privilegiadas que no deseaban en absoluto cambios estructurales, ni modernizaciones de peso.

(4) Finalmente, es de destacar el impresionante avance que tuvo el bloque subalterno en los últimos años del siglo XIX y principios del XX. Un crecimiento exponencial. Se ve que se generó una *masa crítica*, que avanzó en materia organizativa, reivindicativa y de lucha. No fue algo siempre creciente, tuvo sus altos y bajos, pero en general se generó

un avance impresionante en pocas décadas. Esto se va a hacer sentir claramente en la experiencia de la Segunda República.

----- 0000000 -----

No vamos a seguir narrando las diversas vicisitudes de la Segunda República, desde 1931, ni de la Guerra Civil, desde el 1936. Nos interesa aquí ahora entrar más decididamente en nuestra temática y para eso debemos analizar antes la emergencia de un nuevo actor social, la CNT, que va posibilitar toda una práctica alternativa y autogestionaria durante la Guerra Civil.

Vamos entonces ahora a seguir de cerca el nacimiento de este actor social y, cuando sea necesario, haremos referencia a los sucesos históricos que están aconteciendo simultáneamente en el país, para enmarcarlo, algunos de los cuales ya hemos referido aquí.

5.2. El nacimiento de un nuevo sujeto social: la CNT

5.2.1. La historia formal del anarquismo empezó en España con la venida al país del italiano Giuseppe Fanelli, enviado por M. Bakunin (en 1868) para crear una sección española de la recién fundada AIT. Fanelli, en la opinión de Frank Mintz "... confundió las ideas globales de la Internacional con las de Bakunin, que a su vez buscaba el desarrollo sindical de los propios trabajadores a través de la *Alianza*" (Mintz, 2006: 48).

Sin embargo, esta visión es contestada en el estudio de Juan Gómez Casas sobre la Historia de la FAI (Gómez Casas, 2002). En efecto, afirma este estudioso del movimiento libertario, en una investigación detallada, que las cosas se procesaron de otra manera. Bakunin había organizado la *Alianza Internacional de la Democracia Socialista* que solicitó ingreso formal en la AIT (*Asociación Internacional de los Trabajadores*). Lo que ocurrió es que el revolucionario ruso organizó al mismo tiempo esta Alianza como *Alianza secreta*. Haciéndolo así, se perseguía un doble objetivo:

"(a) se esforzará por expandir entre las masas populares de todos los países ideas verdaderas sobre política, economía social y sobre todo los problemas filosóficos. Llevará a cabo una activa

propaganda por medio de periódicos, folletos y libros y a través de asociaciones públicas que ayudará a fundar.

(b) Tratará de afiliar a todos los hombres inteligentes, enérgicos, discretos, de buena voluntad, sinceros y dedicados a nuestros ideales, con el fin de formar en toda Europa y, en la medida de lo posible, una red invisible de revolucionarios, más devotos y fuertes gracias a esta alianza” (Gómez Casas, 2002: 19).

Ocurrió que el Consejo General de la AIT, “islote marxista dentro de la Internacional”, según Gómez Casas, rechazó en 1868 la solicitud de adscripción de la *Alianza Internacional*, a menos que esta (que había crecido en influencia y fuerza desde su creación) admitiese afiliarse como simple sección, desde que aceptase los Estatutos de la Internacional. La Alianza aceptó estas condiciones y a primeros de 1869 se disolvió como *Alianza Internacional*, pasando así a integrarse como sección ginebrina de la Internacional.

¿Pero qué sucedió? Cuando Fanelli llegó a España en 1868 dio por supuesto que el Consejo General londinense aceptaría sin problemas la propuesta original de la Alianza de su afiliación a la Internacional. Pero, dada la falta de contactos de Fanelli con sus camaradas de Ginebra (dos meses de diferencia entre la propuesta, el rechazo y su disolución, en aquella época en que las comunicaciones no eran tan rápidas como hoy por teléfono móvil o celular e Internet), él desconocía la segunda parte del proceso, la disolución de la Alianza Internacional pública. Por consiguiente, los contactos que va a hacer Fanelli en España, principalmente en Madrid y Barcelona, lo hace presentando los estatutos de la Alianza y los de la AIT, así como una serie de artículos y trabajos doctrinales. Por consiguiente, nada de lo que se ha calificado como “traición bakuninista a la unidad obrera internacional” (véase Gómez Casas, 2002: 19).

Siguiendo con este proceso histórico, Raúl Ruano (Ruano, 2009: 42-43), siguiendo a Álvarez Junco, afirma que el bakuninismo prendió principalmente en tres de estas tradiciones: (1) *la tradición societaria catalana* (artesanos y proletarios textiles), que desde los años treinta y cuarenta del siglo XIX abogaba por el derecho de asociación y planteaba la defensa de sus intereses laborales frente a los patronos por medio de la huelga; (2) una *larga tradición insurreccional y una aspiración al reparto de tierras* entre los campesinos andaluces; (3) el

bakuninismo se hizo fuerte también entre *un artesanado urbano altamente cualificado, vinculado a profesiones liberal-intelectuales de escasa categoría y a estudiantes revolucionarios*, entre los cuales se habían difundido desde los años treinta las doctrinas de los socialistas utópicos y de Proudhon.

Las ideas principales del ideal bakuninista eran el *antipoliticismo*, el *antiestatismo*, el *federalismo* y el *colectivismo*. Estos principios fueron precisamente los que triunfaron en los primeros congresos obreros que se celebraron en España.

La *Asociación Internacional de Trabajadores* (AIT) fue fundada en Londres en 1864 y su fundamento era la solidaridad entre los trabajadores. Dentro de esta Primera Internacional, Bakunin y sus seguidores, oponiéndose a Karl Marx, fundaron la *Alianza para la Democracia Socialista*. Esta sería la que mayor incidencia tendría sobre los internacionalistas españoles. La sección española de la AIT, nacida en 1870, se llamó *Federación Regional Española* (FRE) y difundió sus ideas en el periódico *La Solidaridad*.

5.2.2. Por su parte, más tarde, el sindicato CNT fue fundado en 1910. Los historiadores dan la fecha del 30 de octubre de 1910 como la fecha en que la fundaron. En el salón general del Palacio de Bellas Artes de Barcelona, el escaso centenar de delegados habría de inaugurar las sesiones del Congreso Nacional convocado por *Solidaridad Obrera*⁴⁶. De las sesiones de aquel Congreso de Barcelona nacería la *Confederación Nacional del Trabajo* española, que iba a tomar pocos meses después el nombre definitivo de *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT).

La CNT llegará a ser la organización obrera más importante en España durante la primera mitad del siglo XX. Será la organización que represente de manera más radical el rechazo de una parte importante de las y los trabajadores al orden social establecido, junto con el sueño revolucionario de una sociedad que fuera más justa e igualitaria, el viejo sueño anarquista.

Como es de suponer, esta nueva institución libertaria, anarcosindicalista, llamada CNT, no surgía de la nada. Recogía más

⁴⁶ Cfr. Carlos Gil Andrés, "La aurora proletaria. Orígenes y consolidación de la CNT". En: Casanova (Coord.)(2010: 89).

bien una trayectoria amplia de experiencias asociativas, prácticas culturales, conflictos sociales y debates teóricos, que tenían más de un cuarto de siglo de existencia⁴⁷. En 1907 había surgido en Barcelona una federación de sociedades de resistencia al Capital llamada *Solidaridad Obrera*. Su primer manifiesto estaba firmado por 36 sociedades de Barcelona (publicado en *Tierra y Libertad* en julio de ese año). Más tarde serían 57 las asociaciones adheridas, elevándose a 109 entidades en su Primer Congreso, realizado en septiembre de 1908. Estas entidades representaban a cerca de veinte mil obreros federados y que tenían un órgano de expresión propia, llamado *Solidaridad Obrera*.

No deja de llamar la atención este crecimiento exponencial del anarquismo en esta época. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en *Solidaridad Obrera* no había sólo activistas anarquistas, sino también militantes socialistas, representantes independientes del mundo de los oficios, así como obreros vinculados con la tradición del republicanismo federal o con el entorno del radicalismo. Por tanto, su composición inicial era más pluralista.

El ejemplo de esto era el sindicalismo revolucionario francés, que empezaba a difundirse por aquel entonces en España. De esta manera, *Solidaridad Obrera* era una especie de una amalgama común y plural en la que disfrutaban de espacio todas las tendencias obreras no aglutinadas por la UGT, que tenía, por ejemplo, escasa presencia en Cataluña. Podríamos concluir que fue un intento de un sindicalismo más radical (revolucionario) que el pretendido por la UGT.

Este conglomerado complejo, aunque buscando ser siempre revolucionario, quizás nos pueda explicar que a lo largo de su historia ha dado paso a planteamientos internos conflictivos y mostrando diversas estrategias y tácticas. Unos sectores han pretendido ser más *sindicalistas* como tales, mientras otros han pretendido realizar un trabajo sindical de cara a la implantación del *comunismo libertario*. Para unos lo fundamental era el trabajo sindical (para eso eran una confederación de sindicatos), mientras que para otros eran meramente un canal de implementación de algo más radical: *una sociedad que viviera en comunismo libertario*.

⁴⁷ Cfr. Carlos Gil Andrés, "La aurora proletaria. Orígenes y consolidación de la CNT". En: Casanova (Coord.)(2010: 91).

Una buena comprensión de esta amalgama de tendencias en la misma CNT nos la da Graham Kelsey (Kelsey, 1994: 461):

“Se ha dicho que hubo tres sectores existentes en la CNT: un sindicalismo moderado, un anarcosindicalismo radicalizado y la FAI⁴⁸. Decir esto es sobreestimar considerablemente la fuerza y la influencia tanto de la FAI como de los moderados como grupos separados. En realidad sería más preciso representar al anarcosindicalismo español como una organización con dos sectores: uno, un anarquismo tradicional y otro, un sindicalismo de más reciente elaboración. Al juntarse los dos se forjó una organización con principios anarquistas pero una estructura sindical. El elemento común que fusionó las dos alas en un sindicalismo único y radical fue el concepto de revolución. La CNT era una organización revolucionaria que buscaba cambios revolucionarios en la sociedad”.

Si esto es así, tal vez se explique mejor la permanente tensión existente en la CNT entre la tendencia más sindicalista y la tendencia de comunismo libertario. Eso explica la alternancia en su práctica. Al final, con el desencadenamiento del golpe militar del 36, la tendencia más radical cobrará fuerza enorme y apuntará hacia realizaciones de colectivismo, especialmente en Aragón, como veremos, como expresión de una revolución social que pretendía empujar la situación hacia un claro comunismo libertario.

5.2.3. Volvamos al momento histórico previo a la fundación de la CNT. La llamada *Semana Trágica de Barcelona*, ocurrida en agosto de 1909, precipitó los acontecimientos en el país, así como respuestas más decididamente revolucionarias.

En efecto, en los primeros días de julio de 1909 se produjeron en muchas ciudades de España mítines, manifestaciones y motines que mostraban el rechazo de las clases populares a la guerra de Marruecos. Estas protestas arreciaron a partir del día 12 cuando el gobierno de Maura decretó la llamada a filas de los reservistas. Tanto el PSOE como la UGT quisieron canalizar este descontento popular mediante la convocatoria de una huelga general anunciada para el 2 de agosto. Sin

⁴⁸ La referencia la toma G. Kelsey del ya citado Juan Gómez Casas, en su libro *Historia de la FAI* (Gómez Casas, 2002: 150). Sin embargo, para Gómez Casas, como la FAI era numéricamente muy minoritaria en comparación con la CNT, “apenas cabe finalmente establecer distingos entre esta última y el segundo sector”.

embargo, en Barcelona, los dirigentes de *Solidaridad Obrera*, juntamente con la participación de republicanos y socialistas se adelantaron a la fecha fijada. El 26 de julio declararon una huelga general que se extendió pronto por toda la ciudad. Esto dio pie a un comienzo de una semana de enfrentamientos armados, barricadas, asaltos a tranvías y fieltos de consumo, juntamente con acciones anticlericales que afectaron a ochenta edificios religiosos, y que dejaron un saldo violento de más de un centenar de muertos.

Como escribe el ya citado Carlos Gil Andrés (Casanova, 2010: 94), siguiendo a Joaquín Romero Maura:

“... la huelga la lanzaron los anarquistas y socialistas de Solidaridad Obrera pero, una vez en las calles, los huelguistas convertidos en insurgentes se condujeron como republicanos lerrouxistas, mostraron los frutos peligrosos de la estrategia populista de movilización de las masas trabajadoras llevadas a cabo en los años previos”.

Lo cierto es que después de esta insurrección de la *Semana Trágica* llegó la represión, que tuvo unas consecuencias políticas inesperadas y extremas. Hubo suspensión de garantías constitucionales, clausura de sociedades e implantación de la censura de prensa, junto con un millar de arrestos y procesos militares. Se dictaron 17 penas capitales por parte de los tribunales militares. De las cinco que se cumplieron la última fue la más sonada. Fue la de Francisco Ferrer i Guàrdia, el creador de las *Escuela Racionalista*, ejecutado el 13 de octubre en los fosos del castillo de Montjuic. Su proceso se convirtió en un acontecimiento de alcance internacional y llegó a apasionar a la opinión pública europea. Las protestas de la izquierda europea consiguieron la destitución del primer ministro Maura y la formación de un nuevo gobierno liberal.

Este fue precisamente el contexto en el que se creó la *Conjunción Republicana-Socialista*, una alianza política y electoral que dejó al movimiento obrero en manos de los anarcosindicalistas. Estos reorganizaron *Solidaridad Obrera* y convocaron un Congreso Nacional para los días 30 y 31 de octubre y 1 de noviembre de 1910. Acaba así *Solidaridad Obrera* y nace entonces la CNT.

5.2.4. José Negre, que fue el último secretario general de *Solidaridad Obrera* y el primero de la CNT, pensaba que esa experiencia de la *Semana Trágica* justificaba la creación de una organización de carácter nacional. Esto porque las y los luchadores sociales habían aprendido la extraordinaria capacidad de presión social que tenían las multitudes, el poder del dominio de la calle y la posibilidad de emprender movimientos que tuvieran un carácter nacional. *Solidaridad Obrera* había quedado muy debilitada en 1909. De ahí que se diera el gran salto estratégico. Fue una huida hacia delante, que posibilitó el nacimiento de un importantísimo sindicato revolucionario que llegó a ser la CNT, y que se tornó emblemático a nivel mundial por sus realizaciones anarquistas.

Según señala Carlos Gil Andrés (Casanova, 2010: 96) las conclusiones finales del Congreso fundador de la CNT en 1910 incluían el *apoliticismo radical* y el *antiautoritarismo*, así como demandas concretas. Eran estas, por ejemplo, la fundación de escuelas para la educación de los trabajadores (las *discriminaciones de clase* dejaban a los propios trabajadores sin una educación formal), la abolición del trabajo a destajo, la prohibición del empleo de mano de obra infantil, la rebaja de los alquileres, la jornada de ocho horas, la igualdad de salario entre hombres y mujeres, así como la protección de la maternidad. Estas demandas nos parecerían hoy perfectamente normales, sin carácter revolucionario, pero en aquella época eran demandas exigentes y radicales.

Esto mostraba la doble cara de la organización que iba a nacer: (1) por una parte, incorporaba lo que podemos llamar "lucha sindical" (que incluía las reivindicaciones laborales, el empleo de la acción directa frente a los patronos, la lucha cotidiana en los centros de trabajo por lograr mejoras de las condiciones de la vida obrera); (2) por otra parte, el "ideario libertario" (que incluía la transformación de la actual sociedad, la expropiación de las riquezas sociales que detentaba de forma arbitraria la burguesía hasta llegar a conseguir la "dirección de la producción": en una sola frase, *el sindicalismo no era un fin en sí mismo, sino un medio para lograr la "emancipación económica integral" de toda la clase obrera*; tendría así que haber una transformación total de la sociedad, y esto implicaba un contenido revolucionario de su gestión).

Es importante aquí hacer una observación: este *dualismo estratégico* entre lo que podríamos llamar “demandas sindicales” y “objetivos revolucionarios finales”, articulados unitariamente como *medios para un fin*, no fue algo pacífico de integrar en la historia de la CNT. Arranca desde los principios una doble tentación: dejarse caer en un “reformismo laboral” (con una indicación estratégica de que “algún día” había que llegar a una sociedad libertaria) o bien “acelerar” revolucionariamente el proceso histórico hasta obtener, en un futuro bastante inmediato, el “comunismo libertario”, objetivo final. El acento en uno u otro aspecto dinamizó la propia CNT, pero muchas veces acentuó contradicciones fuertes en su historia, especialmente en el período de la Segunda República y en la época de la Guerra Civil.

Interesante destacar el crecimiento de la organización: al año siguiente, en su *Primer Congreso Nacional*, también en Barcelona y en el Congreso de la Bellas Artes (1911), la CNT cuenta ya con un poco menos de 30.000 afiliados (comparados con los 4.418 afiliados de *Solidaridad Obrera*, a finales de 1909, antes del Congreso constituyente de la CNT). Nada más terminar este primer Congreso se va a declarar una huelga general en las cuencas mineras de Vizcaya y Asturias. Esta huelga se va a generalizar en Málaga, Zaragoza, Valencia, Sevilla, La Coruña y otras ciudades menores. En algunos lugares, la huelga se convirtió en un movimiento *insurreccional*. Resultado de todo esto fue la ilegalización de la CNT (pasaría por varias ilegalizaciones a lo largo de su historia). La conflictividad social creció de tono. La lucha de clases también.

En noviembre de 1912 Canalejas, que tenía la esperanza de una evolución reformista del movimiento obrero, fue él mismo víctima de las fuertes contradicciones sociales entre las protestas populares y la severa represión, y caía asesinado a manos de un anarquista en la Puerta del Sol madrileña. Por otra parte, en Cataluña, principalmente en Barcelona, la historia del movimiento obrero se va a hacer inseparable del anarquismo. Los éxitos y derrotas del uno, serán también los del otro.

5.2.5. La CNT se empezó a reorganizar a partir de finales 1913. Sin embargo, su actividad hasta la primavera de 1915 fue muy reducida. En abril de 1915 convocó un *Congreso Internacional de la Paz*, en el *Ateneo Sindicalista* de El Ferrol, para protestar contra la Gran Guerra que asolaba Europa desde el verano del 1914. Esto mostraba el talante

pacifista, antimilitarista y de internacionalismo obrero que caracterizó al sindicato.

Las consecuencias de la guerra fueron inicialmente de una euforia productiva debido a la demanda externa, con grandes beneficios empresariales. Se dio así una escalada progresiva de la inflación, donde la subida de los precios iba por delante de los salarios. Se notaba esto especialmente en los alimentos de primera necesidad (por ejemplo, carestía del pan). A lo largo de 1916 el malestar popular dio por resultado motines abiertos, asaltos a tahonas y almacenes, al igual que choques con las fuerzas del orden público. Tanto la UGT como la CNT canalizaron este descontento popular, proponiendo un paro general de 24 horas en toda España, exigiendo el abaratamiento de las subsistencias y la solución de la crisis de trabajo. Pero había algo más que protesta por el pan y el salario por parte de los cenetistas:

“En el verano de 1917 la coyuntura bélica, los desequilibrios del sistema capitalista, el movimiento militar de las Juntas de Defensa, el desafío burgués de la Asamblea de Parlamentarios y la fortaleza y disciplina mostradas por las organizaciones de trabajadores proporcionaban la oportunidad esperada, la ocasión soñada para un movimiento revolucionario”⁴⁹.

Vemos aquí el *fondo revolucionario* de la CNT de los comienzos, que no se contentaba con meras reivindicaciones reformistas y sindicalistas a la situación. Pretendían realmente “una vuelta de la tortilla”, cambiando de sistema. Sin embargo, otros eran los planes de la UGT y del PSOE que intentaron tomar las riendas del movimiento, convocando una huelga indefinida para el 13 de agosto. Los socialistas recogían en lo fundamental las bases de su programa reformista de la *Asamblea de Parlamentarios*.

El esperado 13 de agosto de 1917 dio por resultado un paro prácticamente general en Madrid, en las comarcas industriales del País Vasco, Cataluña y Valencia, en las zonas mineras de Asturias y de Andalucía, al igual que en un buen número de capitales de provincia. Sin embargo, no hubo respaldo prácticamente en el resto de regiones y tampoco llegó el eco del movimiento a las zonas rurales. La represión fue enorme. El resultado final fue de casi un centenar de muertos, 37 de ellos caídos en las calles y plazas de Barcelona, más de dos mil

⁴⁹ Carlos Gil Andrés (Casanova, 2010: 99).

obreros detenidos y un buen número de consejos de guerra dispuestos a castigar con dureza a los más comprometidos.

La CNT valoró todo esto como una “traición manifiesta” de los socialistas, a su juicio más interesados en la colaboración parlamentaria con los burgueses republicanos que con luchar al servicio de los intereses y las aspiraciones del proletariado. Esto reforzaría en adelante el desprestigio del *parlamentarismo* (Josep Peirats hablará del “lodazal parlamentario”) y su alejamiento de la política por parte de la CNT. El anarcosindicalismo descubría así su potencia. Y mucho le animó en este sentido el gran suceso internacional de aquel año, la Revolución rusa (“El proletariado ibérico saludó aquel acontecimiento con verdadero entusiasmo”).

En nuestra valoración de estos hechos, creemos que podemos concluir lo siguiente sobre este nuevo sujeto social llamado CNT:

- (1) Un progresivo y creciente *apoliticismo* (en el sentido de lucha parlamentaria) por parte de la CNT.
- (2) Un énfasis cada vez mayor en la *radicalidad* (revolucionaria) de sus planteamientos, privilegiando la lucha popular y social en torno a un *cambio de sistema*.
- (3) Su aprendizaje sobre la práctica de otras estrategias dentro del movimiento obrero, como era la de la UGT (de acuerdo con los planteamientos más reformistas del PSOE).
- (4) Pese a los problemas, el dualismo entre sindicalismo y revolución libertaria está aquí, en estas épocas de gran conflictividad social, bien planteado.
- (5) Sin embargo, una pregunta importante se levanta, especialmente teniendo en cuenta los acontecimientos que se van a dar en la Guerra Civil: ¿No hay un excesivo optimismo revolucionario, es decir, un querer forzar demasiado los acontecimientos en orden a conseguir el comunismo libertario (“el comunismo libertario a la vuelta de la esquina”)? En otras palabras: ¿no hubo demasiado “aventurerismo revolucionario”, es decir, más una proyección de deseos de cambios radicales que un análisis sereno y racional de las posibilidades del momento histórico en que vivían?

Esta pregunta quedará de momento solo planteada. Estará planteada a lo largo de este capítulo. Dígase, de todas formas, que esta es una cuestión que se formula *a posteriori*. Hoy día podríamos lanzar esta

pregunta y otras semejantes. Es difícil saber en el momento concreto el cuadro general de la situación, y saber qué dan de sí totalmente las situaciones históricas. Suele ocurrir históricamente que sólo probando se sabe dónde llegan las cosas. Es el criterio(*a posteriori*) de la praxis. Volveremos sobre esta importante cuestión a lo largo de la investigación.

5.2.6. El trienio siguiente va a ser llamado por los historiadores, como hemos ya referido, el "trienio bolchevista". Fue la expresión de Juan Díez del Moral, que adoptó también la expresión "trienio bolchevique". Se refiere al período de gran conflictividad social en España, que va de los primeros meses de 1918 hasta finales de 1920. De fondo, era un eco de la Revolución rusa, que era vista como un ejemplo para las clases trabajadoras de todo el mundo y, por consiguiente, de España.

De hecho, el fracaso de la huelga general de agosto de 1917 no tuvo curiosamente por consecuencia la desmoralización y la desagregación del movimiento obrero, sino más bien todo lo contrario. La UGT y la CNT mostraron un poder social y una influencia política impensable dos años atrás. El sistema oligárquico de la Restauración, incapaz de incorporar las clases populares y trabajadoras a la vida política y de canalizar su descontento, se vio desbordada por la creciente capacidad organizativa de estas. Fue un período de rápido ascenso del número de sociedades constituidas y de afiliados, y esto no solo en las ciudades y centros industriales, sino también en muchas zonas rurales del interior. Esto permite a algunos historiadores afirmar que, por primera vez en la historia del país, y pese a sus limitaciones, desequilibrios y desigualdades entre unas regiones y otras, existía una clase obrera extendida y organizada a nivel nacional.

De cara a nuestra investigación, esto mostraría un interesante ascenso de conciencia y organización del movimiento obrero, que podría explicar aquellas experiencias radicales de autogestión que vamos a encontrar pocos años después en el momento de la Guerra Civil (y no solo en el ámbito ácrata, aunque sí principalmente). Los acontecimientos de estos últimos años que estamos estudiando implicaron una *masa crítica* de conciencia de clase y de lucha social que ya no sería fácilmente frenable por los poderes burgueses, aunque fueran más progresistas. Este crecimiento cuantitativo y cualitativo, desde luego, fue impresionante.

Así, en Cataluña, el protagonismo obrero venía también de la CNT. Un Congreso Regional celebrado en el famoso barrio de *Sants*, entre el 28 de junio y el 1 de julio de 1918, contó con 163 delegados, que representaban a 137 sindicatos y a 73.860 afiliados. Dirigentes como Ángel Pestaña o Salvador Seguí eran conscientes de que era necesaria una estructura sindical más sólida y eficaz para su expansión regional y nacional. Se aprobó en este Congreso un nuevo sistema de organización, que invitaba a las sociedades tradicionales a integrarse en unos "sindicatos únicos" (uno por cada rama principal de la producción industrial). En las localidades pequeñas todos los obreros asociados pertenecían a un sindicato único de "oficios varios". A su vez, estos sindicatos de base quedarían agrupados en federaciones locales, éstas a su vez en otras comarcales y regionales, hasta llegar finalmente a la Confederación Nacional.

Al comenzar 1919, la CNT podía afirmar que hablaba en nombre de la práctica totalidad de los obreros de Barcelona. En este año se da un conflicto importante, que citamos ya: la huelga de *La Canadiense*, que era la empresa hidroeléctrica que suministraba el agua y la luz a Barcelona. Pues bien, la CNT demostró una capacidad de movilización que impresionó a todos los testigos. Después de más de un mes de paro casi absoluto, el conflicto terminó con un acuerdo pactado con los emisarios del gobierno en el que eran aceptadas la mayoría de las peticiones de los huelguistas. Una de ellas no se cumplió. Milans del Bosch, capitán general de Cataluña, se negó a poner en libertad a los presos sujetos a la jurisdicción militar. Esto era manifiestamente un desafío más del ejército a la supremacía del poder civil y a cualquier política de tono conciliador.

La CNT forzó una convocatoria de huelga general. A partir de este momento, el sindicato confederal perdió la cohesión, la disciplina y la contención que hasta entonces había demostrado. Los mandos militares de Barcelona, actuando al margen de las autoridades civiles, detuvieron a los dirigentes cenetistas, decretaron el cierre de sus locales, la ocupación de la calle y el bloqueo sistemático de cualquier tipo de negociación. Aprovechando la situación, la Federación Patronal de Barcelona decretó un cierre o paro patronal (*lockout*), que dejó sin trabajo a varios cientos de miles de obreros y paralizó la vida comercial e industrial de Barcelona durante tres meses (hasta el mes de enero de 1920).

En este contexto de exaltación sindical y confrontación social se convocó el II Congreso Nacional de la CNT, que fue inaugurado el 10 de diciembre de 1919 en el Teatro de *La Comedia* de Madrid. En medio de una gran emotividad triunfal, se hablaba de hacer la revolución como la cosa más natural del mundo. El triunfo de los bolcheviques en Rusia era la prueba de que la derrota del capitalismo estaba al alcance de la mano.

(Es interesante observar aquí este “entusiasmo revolucionario”. Algún sociólogo, tal como Francesco Alberoni, hablaría aquí de un “estado naciente”, en línea weberiana, ese especial momento de los movimientos sociales lleno de creatividad, energía y capacidad transformativa de lo cotidiano⁵⁰. Intentaremos volver más adelante, en los capítulos finales de nuestra investigación, sobre este aspecto importante, cuando propongamos un análisis de teoría social sobre los aspectos de la autogestión y especialmente al entender el anarquismo desde la categoría sociológica de *movimiento social*).

Después de enconados debates, el Congreso decide el ingreso en la *Tercera Internacional*, la *Komintern* comunista impulsada desde Rusia. Es difícil estar en los acontecimientos y saber verlos con una gran panorámica. La crítica a la URSS por parte de la CNT vendrá más tarde. En el Congreso se decide también, y esto nos parece sumamente importante, que la finalidad de la CNT era la implantación del *comunismo libertario*. Años más tarde, Isaac Puente va a definir sencillamente el comunismo libertario como *la organización de la sociedad sin Estado y sin propiedad particular*. Algo decisivo para comprender también la autogestión. Para él bastaba aprovechar dos núcleos (institucionales): el *sindicato* y el *municipio libre*. De esta manera, las tesis anarquistas de la revolución libertaria se imponían, al menos teóricamente, sobre las reivindicaciones laborales y las prácticas sindicales. Como escribe el ya citado Carlos Gil Andrés (Casanova, 2010: 106):

“... después de la Primera Guerra Mundial, a la altura de los primeros años veinte, el anarquismo era capaz en España de liderar y dirigir el rumbo de un sindicato de masas moderno cuando en el resto de Europa había pasado a ser un movimiento casi marginal, sin apenas apoyos sociales. Y era capaz de hacerlo en las zonas industriales y en el ámbito rural, en dos regiones

⁵⁰ Véase F. Alberoni (1990).

que, al menos en apariencia, estaban tan alejadas como Cataluña y Andalucía”.

No vamos a estudiar esto ahora en pormenor, para no extendernos demasiado, ya que lo visto nos da para percatarnos de la progresiva influencia y liderazgo de la CNT en el movimiento obrero y en el movimiento social, algo único en la historia europea de aquellos momentos. En España, ciertamente el anarquismo no es igual a la CNT, pero es imposible pensarlo sin partir de esta gran central anarcosindicalista.

5.2.7. Pero antes de entrar en la práctica de la CNT en el período de la Segunda República destaquemos a continuación la praxis de la CNT en la época de la Dictadura de Primo de Rivera.

A partir de septiembre de 1923, las medidas represivas fueron implacables en contra de los anarquistas. La UGT, por el contrario, se aprovechó de su estrategia legalista de colaboración con la Dictadura. Mientras tanto, los centros de la CNT cerraban uno tras otro, la censura prohibía sus publicaciones y sus dirigentes sufrían detenciones arbitrarias y destierros. Por otra parte, la CNT se desengañaba de la revolución rusa, después de la visita *in situ* de Ángel Pestaña y de otros anarquistas, que vinieron defraudados de lo que vieron. Esto implicaba que la CNT debía descubrir sus propios rumbos.

En esta línea, se veían frente a frente las dos tendencias ya mencionadas: (1) la sindicalista, más “aterrizada”, a partir de la realidad cotidiana de fábricas y talleres; y (2) la anarquista, decidida a encaminarse decididamente hacia la revolución. Entre los primeros estaban el ya citado Ángel Pestaña y Joan Peiró. Entre los segundos, jóvenes activistas como García Oliver. Dos modelos frente a frente, dos estrategias diferentes: la de los viejos sindicalistas y las de los nuevos revolucionarios.

En 1927 es fundada en Valencia la F.A.I. (*Federación Anarquista Ibérica*), organización que pretendía ser la vanguardia de la CNT, vigilando que se llevara a cabo la “pureza ideológica” del comunismo libertario frente al “desviacionismo” de las tendencias reformistas de varios sindicatos. Entre las diversas fuerzas que confluían en la FAI estaban *grupos de acción* como “Los iguales”, “Nervio” o “Nosotros”, el más conocido de todos, donde estaban figuras como el famoso José

Buenaventura Durruti y Francisco Ascaso (no confundirlo con su primo Joaquín Ascaso, que llegará a ser el presidente del futuro *Consejo de Aragón*), que iban a ser grandes protagonistas del anarquismo español durante la República y la Guerra Civil.

Como hemos visto antes, a finales de 1929, era cada vez más evidente la soledad de Primo de Rivera en el Poder, sin apoyos sociales, ni respaldo entre los altos mandos militares del ejército. Acabó, por consiguiente, por dimitir en 1930. El rey Alfonso XIII todavía intentó, con el general Berenguer como nuevo presidente del gobierno, que la situación no cambiara. Pero fue en vano. Como ya sabemos, el 12 de abril de 1931, las elecciones que eran meramente municipales, se convirtieron en un plebiscito popular a favor de la República. Resultó un fracaso para la Monarquía. El rey renunció y una nueva etapa se abrió en la historia del país y de este sujeto social llamado CNT.

5.2.8. Adentrémonos ahora de una manera *sintética* en la acción y evolución de la CNT en el período de la Segunda República y la Guerra Civil. Este será nuestro contexto más próximo para situar las experiencias autogestionarias de la llamada *Revolución Española*.

Es interesante tener en cuenta que cuando llegó la Segunda República el 14 de abril de 1931, la CNT solo tenía veinte años de existencia. Era un caso verdaderamente *atípico*, como lo ha calificado un historiador, Julián Casanova (2010: 117), de la Universidad de Zaragoza:

“Y ahí se manifestó la atipicidad española: la existencia de un sindicalismo antipolítico de masas que podía defender su proyecto al margen de las instituciones políticas y parlamentarias. En el resto de Europa, un sindicalismo de ese tipo había pasado ya a la historia”.

Ha sido ya señalado suficientemente que la CNT mantuvo relaciones muy difíciles con la República. Con la repentina llegada de la sublevación militar de julio de 1936, el anarcosindicalismo hispánico se encontró de repente con lo que tanto había buscado hasta entonces, pero sin éxito. Era, ni más ni menos, su *oportunidad histórica* de hacer la revolución, su ansiado sueño igualitario. Era el momento de transformarlo en realidad. Esa historia duró ocho años, y eso es lo que vamos a ver sintéticamente en las próximas páginas.

En efecto, en un primer momento la República les pareció a los anarcosindicalistas una opción preferible a la Monarquía, para poder avanzar en organización y crecimiento. La CNT esperaba poder vivir en libertad y sin represión. Su crecimiento fue notable y sus sindicatos contaban con unos 800.000 afiliados a finales de 1931. La CNT recogía ahora el fruto de todo su trabajo anterior. Su prestigio residía en muchas horas y trabajo dedicados a la propaganda, a la reorganización de sus sindicatos y a mantener desde la clandestinidad periódicos, revistas y panfletos.

Sin embargo, esta inicial "luna de miel" con la República duró poco. La República llegó en medio de una crisis económica internacional sin precedentes. Ciertamente, esta mala coyuntura económica no determinó su final trágico, pero sí la complicó, especialmente la puesta en marcha de las necesarias reformas.

Se mantenía además la vieja pugna entre la UGT y la CNT. La UGT estaba presente en el gobierno, y legislaba y utilizaba el aparato de Estado. Pudo así ocupar un espacio cada vez mayor en el ámbito de las relaciones laborales. La CNT optó más bien por la acción directa, sin intermediarios estatales, teniendo a la calle como escenario de lucha y confrontación con el Estado.

No nos debe pasar desapercibido una vez más esta dualidad de estrategias de acción sindical, ambas pretendiendo servir mejor a la causa obrera. Por una parte, tenemos una estrategia que podemos calificar de más *reformista*, la de la UGT, que busca los espacios institucionales y los utiliza en lo que piensa que es mejor para la clase obrera. Es una estrategia menos conflictiva, pero que tiene que pagar el precio que le impondrá el Poder (entre otras cosas, obviar la confrontación de clases). Por otra parte, está una estrategia que podemos calificar de más *radical*, independiente y muchas veces de confrontación en contra del Poder establecido, aunque sea el republicano.

La lectura propia de la situación, el análisis de la realidad por parte del sindicato anarcosindicalista, es que la República es un gobierno burgués, donde están representados diversos sectores o fragmentos de la burguesía, y que, por lo tanto, no están interesados de ninguna manera en crear una sociedad revolucionaria alternativa al orden burgués establecido. Por consiguiente, hay que aprovechar

tácticamente los espacios de libertad para afianzarse en el liderazgo de la clase obrera, evidenciar mejor la lucha de clases presente en este contexto histórico y partir para acciones revolucionarias que lleven a un cambio de sociedad, hacia un comunismo libertario.

Creemos que es posible afirmar que la República fue aprovechada por la CNT, especialmente por su sector más radical, de una manera meramente *táctica* y no porque creyese en sus principios políticos.

De todas formas, es preciso también decir una vez más que dentro de la misma CNT se daba, como sabemos, esta misma dualidad: hubo sectores más sindicalistas, interesados en avanzar en derechos, ganar espacios y aumentar fuerzas para un posterior embate revolucionario, y otra corriente, más anarquista, que buscó pronto acelerar el proceso hacia un comunismo libertario. Veremos que el Alzamiento Nacional de julio del 36 aceleró las cosas y provocó la radicalización de las luchas por parte de la CNT. La extensión de las colectivizaciones es fruto directo de esta situación.

Estos sectores radicalizados también podrían aducir que esta situación les fue dejada en bandeja por los mismos capitalistas, pues en muchos casos, con el comienzo de la Guerra Civil, estos huyeron, dejando la propiedad de tierras y fábricas. Hubo que colectivizar en muchos casos por pura necesidad de sobrevivencia. Se unió "el hambre con las ganas de comer", como suele decir el refrán popular, y nunca mejor dicho esta expresión que en el contexto que estamos estudiando.

Lo interesante a tener en cuenta es que, en muchos casos concretos de colectivizaciones, en varios contextos, como veremos, la UGT y la CNT se unieron en su gestión concreta. Ante la urgencia del momento histórico, léase Guerra Civil, fue posible articular proyectos de resistencia y de creación de nuevas formas de darse la propiedad y su gestión, de tipo colectivo. Otra manera de leer esto, es que *las bases fueron por delante de sus respectivos dirigentes sindicales*, es decir, no eran las siglas las que les separaban, sino lo que les unía era sentirse clase campesina o clase obrera. Los ejemplos de esto fueron muchos, aunque esto no ocurrió siempre así. Podemos pensar que dependió de varios factores: la presión de los hechos, las relaciones anteriores entre ambos sindicatos en ese lugar específico, sus dirigencias respectivas, la presión de la gente, una conciencia de clase mayor que las disputas de siglas, etc.

Volviendo ahora a las movilizaciones de la CNT, así como a los conflictos en el campo y en la ciudad, estas mostraron pronto que las fuerzas del orden (principalmente la Guardia Civil), actuaban con la misma brutalidad que lo habían hecho bajo la Monarquía. Veamos algunos ejemplos.

(1) Las condiciones extremadamente duras de las minas, con largas jornadas de trabajo y sin seguridad en el fondo de los pozos, la frustración de las expectativas que se habían creado para cambiar esta situación con la llegada de la República, así como los derechos de reunión y asociación que ni con la nueva situación política de la República estaban reconocidas, por ejemplo, en la colonia de San Cornelio, en Fígols, hicieron estallar una huelga el 19 de enero de 1932, con apropiación de armas incluso y que se extendió a otras localidades del Alto Llobregat y Cardoner.

La situación se radicalizó. Convencidos de que la huelga sólo triunfaría si conseguían apoderarse de las armas, desarmaron el somatén y comenzaron a patrullar las calles. Esta resistencia se extendió después a otros pueblos próximos. En Manresa, por ejemplo, piquetes de trabajadores impedían el acceso a fábricas y talleres. Aquello parecía realmente algo más que una huelga reivindicativa. Era lo que podemos llamar una "huelga revolucionaria". De fondo, se pretendía que la acción se extendiese por el resto del Estado español y el objetivo era llegar pronto al comunismo libertario.

Pero la República no iba a permitir este desacato al orden establecido, al *status quo*. Como diría el presidente del gobierno, Manuel Azaña, dirigiéndose a las Cortes el 21 de enero, nadie podía ponerse "en actitud de rebeldía" frente a la República. Apeló a la fuerza militar, para acabar con ese foco de rebeldía. Al final, la subversión al orden en las minas acabó muy pronto.

Sin embargo, la CNT, el 23 de enero, cuando ya el levantamiento minero estaba finalizando, acordó dar la orden de paro en toda España, aceptándola con todas las consecuencias. Pero sólo algunos pueblos aislados del País Valenciano y de Aragón respondieron. Las tropas de infantería de Barcelona y de Zaragoza sofocaron los disturbios. Todo se acabó el 27 de enero.

Es interesante observar este “coletazo final” de la huelga por parte de la CNT porque muestra que el objetivo que perseguía iba más allá de una simple huelga reivindicativa local o de cierta clase de trabajadores. Esto hace comprender mejor lo que va a suceder un año después, en 1933.

(2) La CNT pasaba por un momento complicado, con muchas deserciones de militantes. La CNT volvió a la carga con nuevas huelgas, especialmente en algunos pueblos de Aragón y el País Valenciano. Cuando de nuevo todo parecía acabado, por la acción del Ejército y de la Policía, hubo noticias de disturbios en la provincia de Cádiz, empezando por la capital, pero también en Jerez de la Frontera, Alcalá de los Gazules, Paterna de la Rivera, San Fernando, Chiclana, Los Barrios y Sanlúcar de Barrameda. Y la línea telefónica había sido cortada en Casas Viejas, una población a diecinueve kilómetros de Medina Sidonia y con menos de dos mil habitantes. Fue aquí donde se dieron los problemas más graves.

Hubo algunos choques armados entre las fuerzas del orden y la población. Pero la Guardia de Asalto, con el capitán Manuel Rojas al frente, asesinó a doce campesinos. Los enfrentamientos y la masacre acabaron con diecinueve hombres, dos mujeres y un niño muerto, con igualmente tres guardias muertos. La Segunda República ya tenía su tragedia creada. El gobierno intentó sobrevivir al acoso que sufrió a causa de la excesiva crueldad y violencia con que se había reprimido el levantamiento en Casas Viejas. Eludió responsabilidades. Azaña dirá en su discurso en la Cortes del 2 de febrero de ese año que “En Casas Viejas no ha ocurrido, que sepamos, sino lo que tenía que ocurrir”.

Y así la historia se repitió: tras una insurrección, la CNT convocaba movilizaciones para protestar contra la represión. El resto del año se pasó protestando por los presos que iba acumulando en las cárceles y preparando intensamente la revolución. Cada vez más esta convicción va afirmándose en el sindicato anarquista. Sólo mediante la revolución podrá obtenerse una realidad social nueva. Por lo tanto, la sensibilidad anarcosindicalista va radicalizándose.

(3) Otro momento importante fue cuando el 8 de diciembre, el mismo día de la sesión de apertura de las Cortes, tras el triunfo del centro y la derecha en las elecciones de noviembre, el gobernador de Zaragoza, Elviro Ordiales, ordenó la clausura de todos los centros de la CNT. Fue

una medida de fuerza, contestada también con la fuerza. Al día siguiente, los enfrentamientos y tiroteos se extendieron por todos los barrios céntricos de la ciudad (no olvidemos que Zaragoza era un reducto muy importante de la CNT en el país). Fue general el paro en el comercio, taxis, tranvías y autobuses, o sea, en el sector del comercio y de los transportes, y hubo hasta intentos de incendiar algunos conventos. Los incidentes duraron hasta el día 14, pero esta batalla entre autoridades e insurrectos se desató igualmente en numerosos pueblos de la región.

Los hechos adquirieron mayor radicalidad en aquellos lugares donde se intentó proclamar el comunismo libertario. El proceso insurreccional iba, pues, *in crescendo* (esto puede hacer entender lo que ocurrió tras el golpe militar del 18 de julio). Así sucedió en varias localidades de Huesca, Teruel y la Rioja. Estos ecos insurreccionales reverberaron en algunos puntos aislados de Extremadura, Andalucía, Cataluña y la cuenca minera de León (es interesante observar de nuevo esta "geografía insurreccional" en relación con las experiencias autogestionarias que se dieron a partir del levantamiento militar del 36).

Se apagó esta insurrección el 15 de diciembre, dejando más que en ninguna ocasión muchos muertos (75) y heridos (101) entre las y los subversivos, pero también 11 guardias civiles muertos y 45 heridos, así como 3 guardias de asalto muertos y 18 heridos. El balance para la CNT no fue precisamente brillante: más que nunca la organización anarcosindicalista estaba rota, desarticulada y sin órganos de expresión. No parecía que se podría llegar a esto solamente dos años atrás, cuando la CNT prometía ser una fuerza devastadora.

(4) ¿Cómo evaluar *estratégicamente* esto? ¿Falta de realismo en medir las verdaderas posibilidades de una insurrección que pretendía en algunos casos llegar a una revolución social? ¿O es que solo se entiende esto cuando se actúa (o sea, únicamente en la práctica de la *confrontación* es posible comprender las verdaderas fuerzas que se tienen)? ¿Se quiso quemar demasiado rápido las etapas para alcanzar el comunismo libertario? ¿Hubo poco discernimiento previo sobre lo que una insurrección armada podría dar de sí en el contexto republicano de la época? ¿Habría otros caminos alternativos viables para ello o no?

En todo caso, esta situación provocó un duro debate interno en la propia CNT. Hubo una ruptura entre el grupo moderado y el grupo radical. Este ciclo insurreccional desgarró la organización anarcosindicalista aún más, ya que las heridas habían sido abiertas en el verano de 1931, cuando treinta dirigentes firmaron un manuscrito conocido como “El manifiesto de los Treinta”, criticando el otro sector, el radical, compuesto por la FAI y los llamados “hombres de acción” (encabezados por Buenaventura Durruti, Francisco Ascaso y Juan García Oliver, como señalamos anteriormente). Los *Treintistas* tenían también sus figuras: Ángel Pestaña, Joan Peiró, Juan López y Francisco Arín.

El *Treintismo* era una sensibilidad más *moderada, gradualista y reformista* de cara a llegar al comunismo libertario. Era su expresión más palpable. Frente a ella, la visión *Faísta*, más radical, pensaba que habían sido muchas décadas (incluso siglos) de opresión de la clase trabajadora como para esperar más. Había que partir hacia adelante, forzar si posible las contradicciones y llegar por fin al comunismo libertario. Esta “impaciencia revolucionaria” se apoyaba en una conciencia de “ahora o nunca”, pues la clase trabajadora estaba cansada de esperar y escéptica del “canto de sirena” de la burguesía republicana o de los socialistas reformistas de Estado.

Lo cierto es que, después de la última insurrección de diciembre de 1933, la CNT estaba sumergida en una profunda crisis, escindida y sin recursos para plantear alternativas frente al avance de la derecha política y de la patronal. Durante el bienio gobernado por los llamados “radicales” (del *Partido Republicano Radical*, de Alejandro Lerroux García) y la CEDA (*Confederación Española de Derechas Autónomas*), el proceso de *rearticulación* de la CNT se llevó a cabo. En el *Pleno Nacional de Regionales* (enero de 1936) se pidió a los sindicatos de oposición que ingresasen de nuevo en la CNT. Salvo el grupo de Pestaña, que había creado el *Partido Sindicalista*, volvieron casi todos los que habían estado en la dirección de la CNT, encabezados por Joan Peiró. Así pudieron tener un peso importante los reingresados en el importante *Congreso de Zaragoza* celebrado en mayo de 1936.

Y cuando en las elecciones de febrero de 1936 fueron ganadas por la coalición del Frente Popular, la CNT volvió a ocupar un importante espacio público, a movilizar sus afiliados y a reorganizar sus efectivos. El golpe de Estado militar de julio de 1936 cambió ese rumbo

bruscamente. Lo que en la primavera de 1936 era debilidad, incertidumbre y vuelta a empezar, se convirtió en el verano en fortaleza y revolución social. Veamos los hitos más importantes de la CNT en el período de la Guerra y la Revolución.

(5) La sublevación militar no derribó el Estado republicano, pero sí le destruyó su cohesión y le hizo tambalearse. Ocasiónó una profunda división en el ejército y en las fuerzas de seguridad. *El jefe republicano del gobierno, Santiago Casares Quiroga ordenó a los gobernadores civiles que no repartieran armas entre las organizaciones obreras.* Los republicanos tenían más miedo a la revolución proletaria y al desorden popular que podría estallar que a los rebeldes militares golpistas. Lo cierto es que la velocidad de los acontecimientos se lo tragó. Dimitió el 18 de julio. Al día siguiente, 19 de julio, habría alguien nuevo al frente del gobierno, el amigo y hombre de confianza de Manuel Azaña: José Giral.

Solo había en ese gobierno republicanos de izquierda, pero fue José Giral quien dio la orden de armar a los militantes obreros y republicanos más comprometidos. Ellos salieron a las calles a combatir a los sublevados golpistas allí donde la fidelidad de algunos mandos militares o la indecisión de otros lo permitieron. Son ejemplos de ello Madrid y Barcelona, pero también Valencia, Jaén o San Sebastián.

Y así, las calles se llenaron de hombres y mujeres armados, los nuevos protagonistas de este episodio popular. Muchos de ellos y ellas se habían distinguido por su oposición a la existencia de este mismo Estado. No estaban ya para defender a la República sino para hacer la Revolución. Lo que no había conseguido hacer la República con sus reformas, llegaban ahora estos nuevos protagonistas con la Revolución. De esta manera, *un golpe contrarrevolucionario que intentó frenar la Revolución, acabó, paradójicamente, propiciándola.* Probablemente, sin ese golpe, que provocó el colapso del Estado, hubiera sido difícil que la Revolución se hubiera producido. Pero igualmente fueron las masas populares, como defenderá después el anarquista Diego Abad de Santillán, las que impidieron que triunfara inmediatamente dicho golpe.

En todo caso, y como conclusión, tendremos una nueva etapa en este proceso: el inicio de una *revolución popular* que, entre otras cosas,

posibilitará las nuevas realidades de las colectivizaciones libertarias. De ellas, más detalladamente, hablaremos en el próximo capítulo.

De momento, señalemos la situación icónica y emblemática de los militantes libertarios, una delegación de la CNT-FAI que acudió al *Palacio de la Generalitat* y se entrevistó con el Presidente Lluís Companys. Según cuenta Juan García Oliver, iban armados hasta los dientes, descamisados y sucios de polvo y humo. Companys les reconoció como dueños de la ciudad de Barcelona y de toda Cataluña, porque solo ellos habían vencido a los militares fascistas. Aunque en el pasado nunca se les había reconocido lo suficiente, era hora de hacerlo. Y si los libertarios no quisieran a Companys como Presidente, que él pasaría a ser un soldado más en contra del fascismo.

Sorprendentemente, la CNT y la FAI, con el fascismo vencido en Cataluña, el pueblo en las calles y el poder político a sus pies, optaron más bien por dejar de lado la posibilidad de una opción de "dictadura libertaria" (en palabras de Diego Abad de Santillán), y, con sentido "ejemplar y ética libertaria" se decidieron por dejar a Companys al frente de la *Generalitat*, organizándose las fuerzas populares para continuar la lucha por la liberación de España. Se formó así el *Comité Central de Milicias Antifascistas* el 21 de julio. Integraba cinco anarquistas, tres dirigentes ugetistas, uno del PSUC, otro del POUM, uno de Esquerra Republicana, uno de la *Unió de Rabassaires*, uno de *Acció Catalana* y varios asesores militares.

Era un nuevo modelo de organización y de poder revolucionarios, frente al gobierno central de José Giral. Posteriormente, este Comité se disolverá a los dos meses y los anarquistas entrarán en el gobierno de la Generalitat. Sus decretos se centraron en crear mecanismos de control del orden revolucionario, en reclutar y adiestrar milicias (donde fueron figuras destacadas García Oliver y Abad de Santillán), así como dirigir el "mando único" de las operaciones de guerra en tierras aragonesas.

En realidad, esto no era, estrictamente hablando, el comunismo libertario. Era una opción amplia, de base popular, donde el aspecto de la defensa militar era fundamental frente al fascismo en armas. Era una opción que podríamos llamar "democrática", donde las y los anarquistas tenían una fuerza reconocida, pero compartida con otras fuerzas de izquierda. No trataron de imponer su ideario anarquista,

sino de encontrar una gestión colectiva popular en el ámbito de la guerra que se iba a imponer.

Aquí la observación que podemos hacer es la siguiente: la guerra se presentó de una manera paradójica para estos militantes. Por una parte, posibilitó avanzar en un proceso popular y libertario. Pero, por otra, la defensa militar se iba a convertir en un punto capital dentro de la gestión del proceso, que lo condicionaba también negativamente. Porque la guerra, tal como se planteó, tendrá una "lógica" verticalista, autoritaria, piramidal.

Teóricamente quizá hubiera sido posible plantear otro tipo de guerra, tal como han sugerido algunos historiadores (tales como Beevor, que estudió especialmente el período de la Guerra Civil) por parte de la República, una guerra estratégicamente más defensiva, juntamente con una guerra de guerrillas en las zonas peor defendidas⁵¹. Faltó tal vez claridad militar en este contexto. Pero la lógica de la guerra que los "alzados nacionales" impusieron acabó favoreciéndoles *estratégicamente* y el ejército republicano perdió la guerra también por su incapacidad militar.

La idea que se saca es que la guerra fue militarmente mal planteada desde el sector republicano y anarquista, independientemente de que pudiera ser perdida o ganada. Y ahí se dio la dualidad de opciones estratégicas: ganar la guerra primero, como defendía por ejemplo el Partido Comunista, o ganar la guerra haciendo la revolución al mismo tiempo, como defendían los anarquistas (aunque había también un debate interno importante en la CNT sobre esto). Ni una ni otra triunfó,

⁵¹ He aquí lo que escribe Antony Beevor (Beevor, 2009: 678-679) sobre el aspecto militar de la Guerra Civil y sus estrategias: "Todo esto nos lleva a pensar que para dirigir la guerra de un modo más eficaz, hubiera sido útil combinar una estrategia defensiva con ataques cortos, rápidos, de tanteo, en puntos distintos para confundir a las tropas nacionales. Los tanques del ejército popular tendrían que haber constituido una reserva blindada lista para contraatacar ante cualquier penetración que hubiera intentado los nacionales". Y añade que en su opinión: "Lo que no podía hacer la República era abandonar sin más las tácticas ortodoxas de la guerra por acciones heterodoxas, como soñaban algunos milicianos idealistas. Y es que no existían las condiciones para llevar a cabo una guerra de guerrillas generalizada. Las zonas más propicias, con el terreno más adecuado, no eran suficientes para haber hostigado a las tropas nacionales hasta neutralizarlas". Y, sin embargo, reconoce: "Lo que sí es cierto es que, en los frentes peor defendidos, las acciones de comando podrían haber entretenido a grandes contingentes nacionales, lo que hubiera sido un incordio excelente para la obtusa estrategia franquista". Y concluye: "El general Franco no ganó por sí solo la guerra. Fueron los jefes militares republicanos quienes la perdieron, desperdiciando miserablemente el valor y el sacrificio de sus tropas".

porque la lógica militar estratégicamente impuesta por los nacionales dio al traste con las opciones revolucionarias.

Sin embargo, se dieron colectivizaciones ("revolución en acción"). Y algunas muy impresionantes, como las del sector de servicios e industrial de Cataluña. O las famosas colectivizaciones de Aragón. Como dijimos, las veremos más detalladamente más adelante, en el próximo capítulo.

(6) De momento, digamos que el verano del 36 posibilitó el nacimiento de colectivizaciones campesinas. Igualmente, hubo colectivizaciones en la Cataluña industrial. La *Generalitat*, como institución política de Cataluña, tardó en reaccionar a este proceso. Un mes después de la incorporación de la CNT a su gobierno promulgó el 24 de octubre de 1936 el *Decret de Col·lectivitzacions i Control Obrer del Consell d'Economia*.

De acuerdo con él deberían colectivizarse: (1) las empresas cuyos propietarios hubiesen sido declarados fascistas por la sentencia de un tribunal popular o las hubieran abandonado. Igualmente, (2) las empresas que antes del 30 de junio tenían más de cien trabajadores. Y también (3) las empresas de cincuenta a cien trabajadores, si así lo decidían las tres cuartas partes de la plantilla. Había un trato especial para las sucursales de las empresas extranjeras, cuestión que había sido ya defendida por la CNT desde las primeras manifestaciones de control sindical. Con esto último, se pretendía no exasperar los ánimos de los países extranjeros y provocar así más problemas, amén de que se creía entonces que podría haber una ayuda a la causa republicana por parte de los países democráticos occidentales. Cosa que no ocurrió, como se sabe.

(7) Estas colectivizaciones y la participación de las y los anarquistas en ellas fueron siempre muy polémicas en la historiografía actual. Depende de la orientación de estudio, en esta "guerra hermenéutica", del propio investigador o investigadores, sobre la misma Guerra Civil. Hay quienes desde una visión histórica que pretende supuestamente ser más neutral, las califica de "colectivizaciones implementadas a base de fusil o coacción psicológica". Véase en este sentido, por ejemplo, lo que escribe a este respecto Julián Casanova (Casanova, 2010: 132), por otra parte alguien serio en los datos que aporta anteriormente:

“Las colectivizaciones sólo pudieron crearse por el desmoronamiento de la legalidad vigente que siguió al golpe de Estado y no fueron el resultado natural del empuje o intensidad de las luchas sociales, aunque, antes de julio de 1936, éstas habían dejado más huella en las zonas latifundistas de Castilla-La Mancha o Andalucía que en el campo catalán, valenciano o aragonés. De esos nuevos poderes locales amparados por las armas nacieron las incautaciones y de éstas surgieron las explotaciones colectivas”.

Esto no es totalmente cierto. El autor generaliza las *incautaciones* que se dieron, sin duda, en todo el proceso de colectivizaciones. Veremos en el capítulo siguiente la diferente *tipología* que estas, las colectivizaciones, tomaron. En el fondo, y esto lo vamos viendo en nuestra interpretación, hay *dos antropologías* en pugna: una más *conservadora*, que desconfía del ser humano en libertad, y que no quiere creer en la posibilidad de una organización social horizontal sin la mediación de la Autoridad y sin Estado (por lo que todo cambio en sentido de la mayor libertad no es posible, sino que debe darse por medio de la *violencia* o la *presión psicológica*) y una antropología más *progresista*, que sí cree en la libertad y en la posibilidad que ésta se realice sin autoridad impositiva desde arriba. Esto será siempre algo discutible, pero que revela diferencias de filosofía política implícitas.

No pretendemos ser ingenuos en ninguno de los sentidos. No es que no se dieran en absoluto imposiciones de algún tipo, pero tampoco podemos ser ingenuos en sentido contrario. Hay investigadores que ya *a priori* no creen en la espontaneidad de las masas y en su creatividad. Pero la historia de varias revoluciones así lo prueba. No es una característica solamente de una determinada revolución libertaria. Es algo más presente de lo que se cree en los procesos históricos de cambios significativos.

Pero además, los datos disponibles tampoco prueban esta opinión de los sectores más conservadores. Como decimos, volveremos sobre ello, al estudiar más pormenorizadamente algunas colectivizaciones.

(8) Un punto importante de referencia, aunque rápida, es la participación del anarquismo en el gobierno, con cuatro ministros libertarios.

El presidente del gobierno, José Giral acabó por dimitir, ya que no representaba a los sectores más revolucionarios y sindicales emergentes después del golpe de Estado de los nacionales. Le sucedió Francisco Largo Caballero, quien formó gobierno el 4 de septiembre de 1936.

Como ha sido ya señalado, fue el primer y único gobierno de la historia de España presidido por un dirigente obrero. También era la primera vez que había ministros comunistas en un país de Europa Occidental. Y lo más novedoso y extraordinario todavía: que llegaron después ministros anarquistas al gobierno. Esto último sucedió el 4 de noviembre de 1936, cuando cuatro dirigentes de la CNT entraron en el nuevo Gobierno de la República. Era también la primera vez que esto ocurría en la Historia mundial.

Curiosamente, se juntaron anarquistas radicales y moderados, dos de cada tendencia, que estaban ahora juntos para echar a andar el nuevo proceso. Al hacerlo, pretendían no dejar los mecanismos del poder político y armado en manos de las restantes organizaciones políticas (así lo justificaban). El Comité Nacional de la CNT escogió cuatro nombres: Federica Montseny, Juan García Oliver, Joan Peiró y Juan López. Los dos primeros eran del sector de la FAI y los dos segundos del sector sindicalista. Joan Peiró y Juan López fueron ministros de Industria y Comercio, respectivamente, Juan García Oliver ministro de Justicia y Federica Montseny ministra de Sanidad. Extraña más esta presencia de ministros venidos del sector Faísta, y principalmente de Federica Montseny, hija de Federico Urales y Soledad Gustavo, identificad@s tod@s ell@s con los sectores más radicales del anarquismo. Ella iba a ser la primera mujer ministra en la historia de España. Pero así son las cosas en la Historia.

Poco duraron los ministros anarquistas en el Gobierno, dada la situación cambiante de la época de la guerra. Estuvieron seis meses al frente de sus ministerios. Poco pudieron hacer. La cuestión va a ser que a su inaudita participación política en el Gobierno será tremendamente cuestionada por los sectores libertarios después del final de la Guerra Civil. Para el movimiento libertario en el exilio, de aquella "traición" a los principios *antipolíticos* de la CNT sólo podrían derivarse consecuencias muy funestas.

Lo que pudieron legislar fue: (1º) por parte de Juan García Oliver, la consolidación de los tribunales populares y la creación de los campos de trabajo para los presos fascistas; (2º) con Joan Peiró se consiguió regular las intervenciones e incautaciones de las industrias de guerra; (3º) con Federica Montseny, además del hecho simbólico de haber sido la primera mujer promovida a un cargo de Ministro, se comenzó a emprender una política sanitaria de medicina preventiva, de control de enfermedades venéreas, una verdadera plaga en la época, y de la reforma eugenésica del aborto, que pese a que se quedó en una mera iniciativa, avanzó algunos de los debates que están presentes todavía en la actual sociedad española.

Uno de los problemas más graves en los sectores progresistas republicanos fue la desunión interna, que se manifestó fuertemente en esta etapa final antes de la derrota. Como ha sido dicho, fue una "guerra civil dentro de la guerra civil". Fueron los trágicos sucesos del mayo de 1937 en Barcelona.

Al final, como es sabido, la guerra la acaba perdiendo el sector republicano. Una serie de causas han sido señaladas ya por la historiografía común (por ejemplo, Casanova, 2010: 136):

- (a) El desequilibrio de las fuerza materiales entre los dos bandos;
- (b) La política de no intervención de las potencias democráticas y su ausencia de apoyo a la República, el poder legalmente instituido;
- (c) La intervención de la Alemania nazi y la Italia fascista a favor de Franco;
- (d) Las tropas militarmente mejor preparadas del ejército de Franco;
- (e) El fraccionamiento político y las disputas que siempre acompañaron a la República.

Con la derrota, el viejo "orden social" fue nuevamente re-establecido con el triunfo franquista, y las cárceles, las ejecuciones y el exilio se volcaron en contra del anarcosindicalismo y su experiencia española.

5.2.9. Antes de terminar, quisiéramos realizar personalmente algunas consideraciones finales, *sintetizando* lo que vimos en este capítulo y sacando algunas *conclusiones* para nuestra investigación.

(1) Todo experimento histórico, así como toda praxis social, participa de la dialéctica sociohistórica en que se halla inmerso (es decir, elementos *favorecedores* y elementos *condicionantes*: ambos son propios no solo del momento histórico contemporáneo de su implementación, sino también de todo un pasado histórico que los hacía viables y condicionados).

(2) Como país, España tuvo una historia específica, cuyos jalones más importantes desde los períodos republicanos hemos intentado señalar en las páginas de este capítulo.

(3) La CNT, como sujeto social de transformación, no sale de la nada sino que se configura en un vaivén de situaciones que la marcan de manera precisa. Eso implicó crecimientos y decrecimientos. También implicó internamente errores estratégicos y tácticos cuyas consecuencias pagó ("la Historia pasa la factura", sin querer caer aquí en demasiados determinismos abstractos e impersonales).

(4) Hubo también una dialéctica interna en la propia CNT, que agudizó sus conflictos entre un sector más moderado (que vendría a confluir en los llamados *Treintistas* en un momento determinado) y otro más radical (identificado como el sector *Faísta*).

(5) El llamado "Alzamiento Nacional" (el "18 de julio", fecha simbólica) o golpe de Estado militar agudizó las contradicciones dentro de la misma República y *posibilitó-condicionó* la también llamada Revolución Social (el "19 de julio", la otra fecha simbólica) que tuvo lugar, principalmente llevada a cabo por las y los libertarios, aunque no solo.

(6) Las *colectivizaciones*, expresión libertaria de la autogestión en aquel momento histórico, estuvieron encuadradas en el contexto histórico de una guerra y una lucha de clases más intensificada. De nuevo, al mismo tiempo, estos fueron elementos posibilitadores y distorsionadores.

(7) La consecuencia más clara de esto es que ninguna experiencia sociohistórica confirma o falsa *totalmente* una determinada teoría o

concepción teórica. El acento aquí está puesto en el término *totalmente*. Con ello pretendemos significar que una pretendida hipótesis histórica a realizar (en este caso la autogestión entendida como colectivizaciones) no queda validada o destruida *totalmente* por lo que ocurrió o dejó de ocurrir. Aun siendo correcta una determinada teoría (*correcta* en el sentido de su coherencia y consistencia internas) su aplicabilidad histórica puede ser destruida por condicionantes externos (del más variado tenor), así como por errores internos del sujeto social que la implementa.

(8) La conclusión de esto no es necesariamente frustrante: significa que una determinada teoría puede ser *parcialmente* testada con éxito o fracaso. En este sentido, entramos luego en el juego de las interpretaciones, en el juego hermenéutico del análisis de comprender o juzgar críticamente una determinada experiencia histórica. Este proceso evaluativo es un proceso difícil, pero en el que se deben evidenciar los presupuestos epistémicos de cada una de las interpretaciones en juego.

En otras palabras, la lectura que se haga del experimento histórico va a estar condicionado por los *presupuestos teóricos* que se tengan como punto de partida (la lectura de las colectivizaciones no será evidentemente la misma para los sectores del nacionalismo alzado, que la realizada desde el ámbito conservador, liberal, socialista, comunista o libertario). Es relativamente fácil proyectar inconscientemente estos presupuestos en el análisis que se hagan sobre estas realidades tan polémicas.

(9) Es relativamente fácil darse cuenta también de esto en la misma lectura de los hechos históricos. Según el modelo de lectura utilizado se llegará a consecuencias diferentes. En aquellos días de la Guerra Civil se libró una enorme guerra propagandística entre ambas partes contendientes. Hoy todavía este conflicto despierta pasiones y agrias discusiones, según las posiciones "ideológicas" en liza.

Así, para algunos las experiencias libertarias (y, en concreto, las colectivizaciones) jamás podrán resultar por una imposibilidad ontológica, o mejor dicho, antropológica: porque el ser humano no puede vivir tan libre de autoridades e instituciones establecidas (principalmente, el Estado). Otras resaltarán, por el contrario, que sí es posible, y únicamente las presiones y violencia externa (como, por

ejemplo, del mismo Estado) las impiden. Por supuesto, hay que incorporar aquí también la variante de error de análisis y práctica que los propios grupos gestores del proyecto pueden incurrir. Sin embargo, opinamos que esto puede ser observable en una evaluación mínimamente crítica del proceso en un diálogo hermenéutico serio. Cada un@ tomará después sus propias conclusiones al respecto.

(10) Precisamente, nuestro modesto estudio pretende contribuir a clarificar más el asunto, en la discusión crítica, desde una postura sociológica y crítica (aunque apoyándose en la *sociología histórica*, algo por lo demás redundante, ya que la Sociología es siempre histórica), de este fenómeno central en el pensamiento-praxis libertarias como es el de la autogestión. Con eso, pretendemos al menos entender la *lógica epistémica y social* de un colectivo de gente que pretendió (y pretende todavía hoy) proponer una determinada práctica para los colectivos humanos juzgada como liberadora.

Pero, como siempre, una cosa es la propuesta teórica y otra es su concreta realización histórica.

"Aceptemos, sin embargo,
la hipótesis de que el trabajo confiere
un derecho de propiedad sobre la cosa:
¿por qué no es universal este principio?
¿Por qué el beneficio de esta pretendida ley
se otorga a un reducido número de hombres
y se niega a la multitud de trabajadores?"
P-J. PROUDHON (2002: 103).

6. LA PRÁCTICA (2). UN ESTUDIO DE CASO: LAS COLECTIVIDADES LIBERTARIAS DURANTE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

Entramos ahora en el estudio de casos concretos sobre el proceso de colectivizaciones que se dieron en la realidad histórica española, en el ámbito libertario, a partir del levantamiento militar fascista en contra de la República.

6.1. Observaciones metodológicas previas

Debemos comenzar haciendo varias *observaciones metodológicas* previas⁵²:

6.1.1. En primer lugar, debemos hablar de colectivizaciones en *plural*, y no tanto en singular, porque no hubo un modelo único ya preparado y listo para implementar. Hubo diferencias dependiendo de varios factores coyunturales e históricos. La colectivización fue en realidad *un proceso heterogéneo*.

6.1.2. Se pueden así establecer los siguientes factores coyunturales e históricos:

⁵² Este punto fue estrechamente dialogado con un especialista en la materia, el profesor Carlos Ramos, Director de la *Fundación Salvador Seguí*, del Sindicato C.G.T., en varias ocasiones, en encuentros personales y por escrito. También quedó registrado en entrevistas grabadas. Por supuesto, los errores son de responsabilidad nuestra.

(a) *De carácter geográfico y militar*

- Un factor geográfico decisivo para que hubiera colectivización fue que el territorio o ciudad en cuestión hubiera quedado dentro de la zona republicana, dada la dualidad ("las dos Españas") que se produjo tras el alzamiento nacional-fascista (en el caso de Aragón, por ejemplo, el territorio quedó aproximadamente cortado por la mitad).
- La defensa militar, más o menos consistente, que en el lado republicano hubiera tenido lugar en esa específica unidad de análisis colectivizada analizada (podía ser por parte del Ejército Popular o por parte de las milicias, aunque se llegaron a dar contradicciones entre ambos sectores, e incluso conflictos con la propia población, como veremos más adelante).

(b) *De carácter económico*

- La estructura de la propiedad de la tierra (esto principalmente en el campo).
- Dependió también de la riqueza o pobreza inicial de la específica comunidad donde comenzó la colectivización.
- Igualmente influyó si el personal técnico se integró o no en el proyecto de colectivización (principalmente en el caso de las autogestiones industriales, como por ejemplo, en Cataluña).

(c) *De carácter político*

- La actitud más o menos permisiva o más o menos antagónica (lo más normal) por parte de las distintas Administraciones, en relación con el proceso colectivizador, posibilitó o complicó en diversos momentos su gestión.

(d) *De carácter social*

- La conflictividad social (lucha de clases) que hubiera habido o que se estuviera dando en esos momentos en ese contexto geográfico de análisis.

- La presencia o no de organizaciones sociales más o menos combativas (normalmente, sindicatos) en ese espacio.
- Los dos sindicatos más luchadores de la época fueron la UGT (normalmente, con propuestas más moderadas) y la CNT (con propuestas más radicales). Quien llevó fundamentalmente la voz cantante en las colectivizaciones fue la CNT, aunque eso dependió del contexto: en muchos lugares hubo combinación de UGT y CNT o con otras organizaciones (IR, PCE); en otros, pocos, la iniciativa fue de la UGT. Esto significa que, normalmente, la presencia de la CNT implicó una *radicalización* de las luchas y, en el período que estudiamos sobre la Guerra Civil, tuvo como consecuencia una decidida promoción de la colectivización, y por lo tanto, de la autogestión.

(e) *De carácter simbólico*

- Un factor importantísimo para comprender el auge y desarrollo del proceso colectivizador fue el mayor o menor nivel de *conciencia revolucionaria o transformadora* de las diferentes comunidades. Para eso, ayudaba la presencia o no de un sujeto social transformador, como fue la CNT (y en algunos territorios específicos también la UGT, como dijimos) en aquel contexto específico. Aunque no solo. La *maduración de las condiciones subjetivas* dependió, en nuestra opinión, en último término, además de lo anterior, de la *capacidad individual y colectiva* de adoptar posiciones de *desobediencia civil* frente al Orden establecido (hoy lo denominaríamos *insumisión*) para llevar a la práctica los profundos cambios que implicaba, en todos los órdenes, el proceso colectivizador por parte de las y los diversos participantes en cada experiencia.

En definitiva, todos los aspectos anteriores (y posiblemente otros más específicos) contribuyeron a la existencia o no de las colectivizaciones en determinados ámbitos territoriales, así como a su peculiar configuración orgánica.

6.1.3. No es lo mismo la colectivización realizada en el ámbito industrial que en el campesino. Ambos tuvieron procesos diferentes de implementación.

6.1.4. Pero sobre todo debemos tener en cuenta la *gramática de la colectivización*, es decir, la diferente *tipología* de colectivizaciones que se dieron. Para ello debemos previamente contextualizar el proceso colectivizador dentro de la política del sector republicano en relación con el derecho de propiedad de los medios de producción.

Pero hay que contar con una dificultad añadida, y es que, tanto en los medios de la Administración como en el lenguaje de la calle, se puede constatar un uso confuso de los términos para calificar el tipo de incautación que se producía. Este uso equívoco, se producía a veces *intencionadamente* por razones políticas, como veremos más adelante.

El desarrollo del proceso bélico obligó a ambos bandos a adoptar políticas de control de los procesos productivos, sobre todo de las industrias pesadas y de producción de armas o susceptibles de producirlas, promoviendo la transformación y preparación para la producción de estas (fusiles, ametralladoras, proyectiles, blindajes, etc.), así como las textiles y de calzado para los equipamientos del Ejército. Igualmente esto pasó con las industrias de la alimentación y los servicios.

En el caso del sector republicano, sus gobiernos, tanto el central como los de las comunidades, tuvieron que compatibilizar su actuación con las iniciativas revolucionarias que los trabajadores adoptaron, tanto ante el abandono de las fábricas por parte de los empresarios y de parte del personal directivo y técnico, como, incluso, sin que este abandono se produjera: el control de las fábricas y las empresas por los trabajadores y el nombramiento de comités obreros que a partir de ese momento se encargaron de coordinar la gestión del proceso productivo.

En el campo, el proceso siguió el mismo procedimiento: los campesinos tomaron las tierras abandonadas por los terratenientes o propietarios de filiación derechista o fascista, huidos a territorio controlado por el Ejército fascista, y las unieron a las de los pequeños propietarios campesinos que quisieron participar en el proceso colectivizador, poniéndolas en producción a partir de la constitución de la Colectividad correspondiente.

Esta situación dio lugar, sobre todo en las zonas urbanas, y dependiendo de la implantación más o menos mayoritaria de

organizaciones partidarias del proceso colectivizador, a *distintos modelos de control de la propiedad de los medios productivos y de servicios*. En el campo el proceso era más simple habitualmente. Veamos ambos procesos.

Inicialmente, se podían producir *dos situaciones*:

(1) *La incautación*, bien por parte del Estado (Gobierno central o Gobiernos regionales), o bien por parte de los trabajadores o sus organizaciones, los sindicatos. La incautación consistía en el embargo o confiscación de bienes y propiedades. Tal vez se trataba de un conocido fascista, según se decía en aquel entonces, y entonces ocurría que su dueño, temiendo que se tomara alguna represalia contra él, se escapaba a una zona insurgente, no controlada por los republicanos. Se dio más a nivel agrícola, pero también a nivel industrial en el contexto de la situación bélica comentada más arriba. A nivel agrario se realizaba por los consejos municipales (que sustituyeron a los ayuntamientos locales), los consejos revolucionarios, por los sindicatos o por las colectividades como tales, dependiendo de los distintos lugares donde se llevó a cabo.

(2) *El control obrero*, que se daba a nivel industrial. Pero no era equivalente a lo que modernamente entendemos por “co-gestión”, como ha sido el caso en Alemania. Es *co-gestión* solo en el sentido literal de la palabra: gestión entre el Estado y los trabajadores, mediante sus sindicatos. Sin embargo, aquí la gestión práctica más bien la llevaban colectivamente los trabajadores que, incluso, gozaron de más autonomía para su actuación que en la socialización.

La propiedad podía ser también por parte de grandes propietarios extranjeros, a quienes todos (Estado y sindicatos, CNT incluida) tuvieron siempre gran cuidado en no arrebatarse la propiedad, por los problemas que pudiera acarrear en relación con la situación internacional, ya que se buscó en todo momento el apoyo para la República por parte de las democracias occidentales (algo que, por lo demás, como sabemos, no se dio).

A partir de la *incautación*, podían producirse *dos nuevas situaciones*:

(a) *La socialización*, que consistía en el control (jurídico) por parte del Estado, pero con gestión por parte de la Colectividad. La gestión era

negociada con los sindicatos. El Estado socializaba la empresa, y las y los trabajadores la gestionaban. Pero el Estado era el nuevo patrón. Por ejemplo, en Cataluña, en cuyo gobierno regional, la Generalitat, participaba el PSUC (a través de su sindicato, la UGT), organización abiertamente en contra de la colectivización, aunque también participaba, y sobre todo, la CNT, que controlaba casi toda la producción en Cataluña. En el País Valenciano el proceso fue siempre más legal.

(b) *La colectivización*, que, en sentido estricto, era la apropiación total de la propiedad y la gestión por parte de las y los trabajadores. Se produjo a nivel industrial y de los servicios, pero mayoritariamente se dio a nivel agrario, por la composición principalmente campesina de la realidad española de aquel entonces. Las colectividades regían todo el proceso. En muchos aspectos esto provocó una mayor racionalización y eficacia de la producción, tanto en el caso de los sectores industriales (la colectivización del sector de la Construcción en Barcelona, coordinada por el sindicato de este ramo de la CNT), como en el de los Servicios (el transporte urbano de Barcelona) o el agrario (el sector de la exportación de agrios en la región valenciana, impulsada por los sindicatos agrarios de CNT y UGT, que constituyeron una cooperativa, el CLUEA, que multiplicó espectacularmente su actividad). Todo esto, más allá del componente teórico de ser una puesta en práctica del *comunismo libertario*.

En este tipo, la colectivización, las y los trabajadores controlaban ellos mismos, *totalmente*, el proceso y la gestión de la producción y determinaban las finalidades productivas, además de poseer la titularidad de la propiedad –propiedad colectiva de la Colectividad–, diferentemente a las otras formas parciales de autogestión expuestas anteriormente. Todo esto, teniendo siempre en cuenta el contexto histórico en el que se movían.

En el ámbito rural, se dieron ejemplos de colectivización que desbordaron la estricta producción agrícola para extenderse a otras parcelas de la vida comunitaria, como la distribución y el consumo en relación con la alimentación, los servicios (transportes, peluquerías, cines, etc.) y las pequeñas industrias que podían existir en los pueblos. Fue el caso de Graus (Huesca) donde se produjo una *colectivización integral* (lo veremos sucintamente más adelante), así como de otros muchos pueblos, que de esta manera pusieron en práctica los

postulados del comunismo libertario (“de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades”), que habían leído, una y otra vez, en la prensa y propaganda libertarias.

Este modelo *colectivizador* fue combatido agriamente por los partidarios del control central por parte de la República. Pero cuando desde sectores del Gobierno se promovían leyes y decretos que suponían nuevas trabas y dificultades para la consolidación del proceso colectivizador, las y los libertarios supieron ir adaptando su propuesta colectivizadora para salvar el objetivo final de la misma: *que los medios de producción siguieran en manos de los propios trabajadores*. Así, ante la exigencia de cumplimiento de nuevos requisitos burocráticos para la constitución de entidades colectivas: que fueran “cooperativas” en vez de “colectividades”, que estuvieran sujetas al control de la Administración, etc., los anarcosindicalistas prepararon y difundieron modelos de estatutos de “cooperativas-colectividades” que cumplían los requisitos y mantenían la producción en manos de los trabajadores, aceptando el control municipal, es decir, apoyando la “municipalización” antes que el control estatal o “nacionalización”, que alejaba el control de las manos de los trabajadores, del pueblo como tal.

En todo caso, la peculiaridad común a todo el proceso colectivizador en todas sus manifestaciones, es que produjo una enorme participación de los trabajadores en la toma de decisiones, se dieron miles de asambleas, y hubo una racionalización y eficacia mayor en la producción.

6.1.5. Veamos brevemente algo de esto en las diversas regiones.

En el *País Valenciano* se dieron colectividades a nivel urbano, pero también a nivel rural. En *Castilla* se dieron también colectividades a nivel rural. La UGT participó en estas colectividades rurales, pero normalmente era más iniciativa de la CNT, cuyas decisiones se tomaban más rápido. Pero también hubo colectivización a nivel de industria en Castilla. En *Cataluña*, aunque se dio la colectivización a nivel rural, las más impactantes fueron las que se dieron a nivel industrial, en el sector textil, metalúrgico, de artes gráficas, de transportes, de energía, de sanidad, de construcción, etc., y de casi todos los servicios.

Una cuestión importante fue si *los técnicos* se quedaban o se iban. En bastantes casos se quedaron, lo que facilitó el buen funcionamiento de muchas colectividades. Veremos después cómo se dio esto más específicamente en la región que estudiaremos con atención, por haber sido más integral la colectivización (aunque fue más a nivel rural): en *Aragón*.

6.1.6. Hecha esta descripción, debemos intentar ahora “definir” (mejor diríamos: *caracterizar*) qué se entiende por ‘colectivización’. Utilicemos aquí un *tipo ideal* weberiano. Podríamos *caracterizar operativamente*⁵³ una ‘colectividad’ como: “El resultado dinámico de todo un proceso de autogestión integral, es decir, económica y política, social y cultural/simbólica de una determinada comunidad”.

Comentemos algunos aspectos más concretos de esta caracterización:

- La propiedad de la tierra, de la fábrica o de la unidad de producción está en manos de la comunidad. Pueden darse también sectores de propiedad individual (llamados *individualistas*), que coexistieron con la propiedad social de los medios de producción.
- La manera de ejercer su gestión es *asamblearia* (que no destruye igualmente el trabajo complementario de comisiones de trabajo, pero la decisión última es asamblearia).
- Las decisiones se toman de manera pública, debatiendo, y normalmente por consenso (o casi) o por aplastante mayoría. La urgencia de las decisiones, por otra parte, en un momento de guerra, donde decisiones económicas deben ser tomadas con cierta rapidez, impedía la dilatación de los asuntos en un estéril *parlamentarismo*. Se levanta un acta de los acuerdos, más detallada o no según los contextos.
- Se procura tener una base jurídica para la colectivización. Se llevan cuentas de ingresos y gastos, un balance económico. Hay una estadística del aspecto de gestión económica.
- En algunos casos, hay también decisiones sobre aspectos existenciales, éticos y culturales de la comunidad.

⁵³ Utilizamos aquí la categoría de ‘caracterización operativa’ como una manera más suave y flexible de intentar mostrar en qué consistían aquellas comunidades. El término ‘definición’ nos parece metodológicamente demasiado rígido. Sin embargo, intentaremos volver sobre esta cuestión epistemológica al abordar la teorización sociológica de la autogestión libertaria.

Pues bien, esta es una *caracterización ideal*, pues en la práctica no todos estos elementos se dieron estrictamente en todas las colectivizaciones, pero esta era su *lógica ideal* de funcionamiento, su *modus operandi*.

6.1.7. Teniendo en cuenta las precisiones que hemos hecho en los puntos anteriores, adentrémonos ahora en la descripción de algunas de las experiencias de colectivización. Se podrían considerar varias, pero creemos que las ocurridas en Cataluña (principalmente en el sector industrial y de servicios, es decir, en los sectores secundario y terciario de la economía) y en Aragón, sobre todo, en el área agrícola o sector primario, son las más espectaculares. En concreto, desarrollaremos más las experiencias habidas en Aragón, por representar la autogestión más integral. Pero comencemos antes por Cataluña.

6.2. Experiencias autogestionarias en Cataluña

6.2.1. En Cataluña, como decíamos, la colectivización se dio más en el sector urbano. Pero no solo.

No obstante, antes de describir las experiencias colectivistas en Cataluña, debemos tener en cuenta cuáles fueron los *factores limitadores* de dicha experiencia como tal. Algún autor, Antoni Castells i Durán, lo sintetiza muy bien. En nuestra opinión, estos elementos limitadores, estas limitantes, no eran solo propios/as de Cataluña, sino de todo el territorio republicano, aunque hubieran algunos más específicamente de Cataluña. Pueden ser divididos en factores externos e internos⁵⁴.

Los *factores externos* eran:

1. La existencia de la guerra, lo cual condicionó el funcionamiento de la sociedad en general, y de la actividad económica en particular. Al mismo tiempo, implicó la bipartición del mercado español, al que se hallaba estrechamente vinculada la economía catalana.

⁵⁴ Seguimos aquí el estudio de Antoni Castells i Durán (1992), sobre las transformaciones colectivistas en la industria y los servicios de Barcelona, durante el período del 36 al 39 (Guerra Civil). Este texto forma parte de un importante trabajo de la *Fundación Salvador Seguí*, publicando documentos y textos de la Guerra Civil, bajo el nombre de *Cuadernos de la Guerra Civil*. Varios números han sido publicados hasta ahora. Este que citamos aquí es el número 7.

2. La aversión internacional de las clases dirigentes y propietarias, que ejercieron todo tipo de presiones (económicas, políticas, militares, y otras) para hacer fracasar la experiencia colectivista. Estas presiones tampoco encontraron una oposición notable por parte del movimiento obrero internacional, ya que contaban con pocos apoyos internacionales los grupos colectivistas locales de Cataluña.
3. El boicot sistemático del Gobierno de la República, el cual procuró primero frenar y después retroceder y eliminar, si posible, las realizaciones colectivistas en Cataluña (lo mismo pasará en Aragón).

Y entre los *factores internos* están:

1. La existencia de determinados sectores sociales que, si bien constituían, cuantitativa y cualitativamente, una importante base social y que se posicionaron en contra de la sublevación militar, sin embargo se oponían a la alternativa colectivista. Esto porque o bien defendían la propiedad privada de los medios de producción, o bien porque defendían la propiedad estatal de los mismos (es el caso de ERC, ACR, UR, PSUC y UGT).
2. A esta oposición de tipo "ideológico" se unía la oposición de tipo *político*. Estas mismas organizaciones ya citadas en el punto anterior defendían la posición de que para ganar la guerra era necesario mantener el tipo de relaciones económico-sociales existentes antes del 19 de julio, constituyendo así una *alianza interclasista antifascista*. Por el contrario, la CNT, la FAI y el POUM defendían que para ganar la guerra era necesario llevar a cabo las transformaciones revolucionarias que exigían los intereses de las y los trabajadores.
3. La renuncia, y esto es una cuestión de autocrítica hacia los órganos de la misma CNT y de la FAI, de intentar llevar a la práctica, globalmente, los planteamientos y alternativas que durante años habían propagado entre los trabajadores. Esta renuncia se inició muy pronto y les condujo al progresivo abandono de sus presupuestos y principios teóricos.

4. Las organizaciones, bien de la CNT o influidas por su filosofía política, si bien procuraron llevar a término la colectivización en sus ámbitos respectivos, sin embargo, no intentaron influir en la resolución de la problemática general, que dejaron en manos de los partidos y sindicatos. Teniendo en cuenta la renuncia de la CNT y de la FAI indicada en el punto anterior, tuvo todo ello consecuencias muy negativas para la colectivización-socialización.

Pues bien, Antoni Castells i Durán intenta además formular una *serialización histórica* o *periodización*, pretendiendo mostrar las diversas etapas por las que pasó la colectivización en Cataluña, lo cual resulta bastante interesante para la identificación del proceso de dichas colectivizaciones.

Distingue *cuatro etapas*:

1. La primera etapa es la que va de julio de 1936 a octubre de 1936. En ella, se puso en marcha el proceso colectivista libertario. Fue el período en el que se hicieron la mayoría de las colectivizaciones de empresas, al igual que se inició una buena parte de las agrupaciones, desarrollándose así la autogestión obrera. En ella también es posible destacar como partidos y sindicatos iniciaron ya también la creación de organismos que la limitarían y la desvirtuarían.
2. La segunda etapa va de octubre de 1936 a mayo de 1937. Se inició con la promulgación (24 de octubre) del *Decret de Col·lectivitzacions i Control Obrer*. Este Decreto fue redactado y aprobado por todas las organizaciones políticas y sindicales antifascistas. Sin embargo, en la práctica, su aceptación fue parcial. Además, cada uno lo interpretó a su manera y prescindió de él en numerosas ocasiones. Como balance de este período, es posible decir que, si bien permitió avanzar en la concentración, la coordinación y la legalización de las conquistas colectivistas, por otra parte, aumentó también la fuerza política de los *anticolectivistas* y la influencia del Estado.
3. La tercera etapa va de mayo del 37 a febrero del 38. Se inicia con los *Fets de maig*, es decir, con el enfrentamiento armado en Barcelona y en otras localidades catalanas, entre los que impulsaban las transformaciones revolucionarias y aquellos que se

oponían a ellas. Este enfrentamiento terminó precisamente con el triunfo de los que se oponían a ellas. El POUM fue reprimido y la CNT-FAI perdió su predominio en el ámbito político. Se produjo un aumento del control estatal y de las burocracias sindicales.

4. En la cuarta etapa, que va de febrero de 1938 a enero de 1939, se ve ya eliminado el POUM y habiendo abandonado los órganos dirigentes de la CNT-FAI los principios libertarios en general y la autogestión obrera en particular. De esta manera se redoblaron los ataques a las colectivizaciones y se desarrolló una política de estatizaciones y privatizaciones. Sin embargo, no se consiguió su eliminación total, ya que sobrevivieron numerosas empresas colectivizadas, así como agrupaciones, hasta su eliminación final por las tropas franquistas.

Un tema interesante a abordar aquí rápidamente es la cuestión de la participación o no de los *técnicos* en el proceso de las colectivizaciones, como antes hemos referido.

En este sentido, los colectivistas, partiendo del hecho de que el proceso de la actividad económica era el fruto de la conjunción armónica entre los técnicos y los restantes trabajadores, defendían que solo podría haber una adecuada actividad productiva si había una estrecha colaboración entre todos ellos. Ambos tendrían la dirección y la gestión del proceso productivo. Pero con una condición: que hubiera una *igualdad económica y social* entre ambos. En otras palabras, esto implicaba que los técnicos perdiesen sus prerrogativas y privilegios con respecto a los demás trabajadores, tanto en lo referente a lo económico como a lo referente a poder y autoridad (o sea, igualdad a nivel económico y político).

Los defensores de la colectivización intentaron atraerse a los técnicos con el argumento de que ambos, técnicos y demás trabajadores, eran ambos explotados por el Capital. Además, si la colectivización representaba la pérdida de la situación privilegiada por parte de los técnicos con respecto a los demás trabajadores, en realidad se trataba de la construcción de una sociedad más justa y libre. En ella, todos y todas *podrían desarrollar plenamente su capacidad e iniciativa*, lo que les era impedido por el régimen capitalista.

Sin embargo, a los técnicos no les satisfacía totalmente la alternativa colectivista. En aquellos años se desarrolló, en el seno de los técnicos,

un proyecto alternativo propio, el de la *tecnocracia*. Este proyecto era crítico con respecto a la sociedad burguesa existente, debido a las irracionalidades y el reparto injusto de la riqueza. Positivamente, proponía la ordenación de la organización y funcionamiento de la sociedad en general y de la actividad económica en particular a partir de una serie de criterios basados más bien en el conocimiento de las leyes que rigen la actividad económicosocial y en la racionalidad de la técnica.

A esto contestaban los colectivistas que, si bien estaban de acuerdo en que eran en gran parte acertadas las críticas que este proyecto contenía, sin embargo lo criticaban porque propugnaban en definitiva una sociedad ordenada y dirigida exclusivamente por los poseedores del conocimiento. Esto implicaba entonces la dominación de *una nueva aristocracia*: la del *conocimiento*, que sustituiría a la del dinero, al igual que esta había sustituido a la de la sangre. En otras palabras, criticaban el proyecto por ser también *elitista*.

(Es interesante considerar este debate desde el hoy de nuestro análisis, donde se habla mucho de la *sociedad del conocimiento*. Aunque estamos en otro contexto bastante diferente del que aquí estudiamos, no obstante tendríamos que preguntarnos si la denuncia de un *cripto-elitismo* no estaría también presente ahora, es decir, que el acceso al conocimiento no fuera democrático y así se reproducirían las diferencias anteriores de clase. Ahora el criterio de diferenciación (estratificación) no sería el económico directamente, sino el de la posesión o no de un determinado conocimiento, especialmente el tecnológico. Es un tema a debatir despacio, pero que aparece ya planteado en la revolución social implementada en la España republicana, desde el 36. En todo caso, este debate se encuadra en la situación de la lucha de clases de aquel entonces, donde los técnicos querían jugar un papel preponderante, como clases medias, dentro del proceso).

En resumen, la actuación de los técnicos ante la transformación colectivista que estaba teniendo lugar en la parte republicana de España, se caracterizó por⁵⁵:

(1) La mayoría de los técnicos permanecieron y siguieron trabajando en el país, de tal manera que, a diferencia de otros procesos

⁵⁵ Seguimos aquí las concisas conclusiones de Antoni Castells i Durán (1992: 12-13).

revolucionarios, la transformación colectivista no provocó un éxodo masivo de técnicos.

(2) Una parte *minoritaria* de los técnicos colaboró activamente en este proceso de colectivización-socialización.

(3) La mayor parte de los técnicos, cuando ya los colectivistas disponían de la hegemonía política, colaboraron con la transformación en ciernes, aunque siempre con críticas y reticencias con respecto a lo que denominaban ellos *excesivo democratismo*. En su opinión, esto iba en detrimento de la eficacia económica. Procuraron, de todas formas, salvaguardar sus privilegios, en particular los económicos. Sin embargo, cuando se modificó la correlación de fuerzas a favor de los antiolektivistas, los técnicos pasaron a colaborar y apoyar decididamente el *proceso estatizador*, que era sin duda mucho más afín a su propuesta alternativa tecnocrática, convirtiéndose así en uno de sus principales soportes sociales.

6.2.2. A continuación, para la descripción de *algunas experiencias autogestionarias en Cataluña*, vamos a seguir partiendo de textos recogidos, tanto por el ya citado Antoni Castels i Durán, como por Frank Mintz en su famoso libro sobre la autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria⁵⁶. Lo interesante de estos autores es que nos aportan bastantes datos empíricos, partiendo de fuentes directas. También nos ayudan con sus reflexiones al respecto.

En efecto, Frank Mintz refiere en su entrevista directa a R. Oriol, el 10 de diciembre de 1966, el caso de *la colectividad de Artesa, de Lérida*. En realidad, podemos ver que cada miembro de una experiencia de colectivización habla a partir de su propia experiencia habida en ella, a veces sin tener un cuadro general de la situación en otros lugares del país. Por ejemplo, este entrevistado, R. Oriol, afirma que “no hubo, pues, sistema colectivista, hubo ensayos de colectivización” (Mintz, 2006: 241). Y es interesante la descripción que da de la situación de los primeros momentos, precisamente por ser testigo directo:

“(...) en los primeros momentos en los que el pueblo triunfó sobre el ataque faccioso no había más que pueblo, puesto que el pueblo estaba en la calle, dueño de sus destinos y sin autoridad representativa, ya que hasta la más alta representación del

⁵⁶ (Mintz, 2006).

pueblo, el Gobierno, había abandonado la dirección que se le había confiado. El pueblo era dueño de sí mismo hasta que, no habiendo formación política, social o económica que tomara la dirección de lo que había conquistado, se empezaron a crear los Comités de Defensa y *tuti quanti* con representación de todos los organismos que se habían opuesto al levantamiento de la reacción. En Artesa, pues, como en todos los pueblos rurales, el primer Comité estaba compuesto de hombres del pueblo, nombrados libremente por el pueblo y sólo hubo un porcentaje representativo cuando se quiso dar legalidad al caos que había producido el levantamiento” (Mintz, 2006: 242).

Aunque R. Oriol no estaba en el pueblo cuando se dio el levantamiento (“el levantamiento me sorprendió en Barcelona discutiendo las bases de trabajo con la empresa para la que trabajaba y cuyo personal estaba en huelga”), pero se trasladó inmediatamente a Lérida al día siguiente al 19 de julio, y quedó sorprendido al enterarse de que los fascistas eran dueños de la situación. Pero cuando fueron atacados, duró poco la resistencia. Los soldados devolvieron las armas y se pusieron al lado del pueblo.

En esta colectividad de Artesa, al igual que en todas las demás colectividades, hubo *estatutos*. Este fenómeno legal lo juzgamos importante. Muestra que el proceso instituyente de la colectivización marchaba firme. Eran de lo más simple y en muchas ocasiones eran el reflejo de unos acuerdos que se tomaban libremente entre los reunidos, *sin olvidar que no todos eran colectivistas*. De aquí podemos deducir que *todo este proceso de colectivización en el Estado español libre del golpe fascista fue algo muy organizado, no fue un mero acto voluntarista*.

Así, señala nuestro personaje que el Secretariado Provincial de Lérida de la CNT formuló un modelo de estatuto *standard*, donde sólo era necesario poner el nombre de la localidad. Si esto resultaba insuficiente en opinión de los interesados, se le añadían artículos suplementarios concordantes con el deseo expresado. Una vez más, el proceso de las colectivizaciones no fue nada improvisado, sino que obedeció a una discusión interna de peso, con mucho realismo, sentido práctico y flexibilidad en la aplicación.

Es interesante poder saber la proporción de colectivistas con respecto al número total de la población del lugar. El entrevistado afirma que el porcentaje de colectivistas en el lugar sería del 20 al 25%, el de los partidarios de este sistema (añade él, que en los primeros momentos, ya que esto cambiará después) era del 50 al 60%, habiendo por lo tanto un 25% de contrarios y de indiferentes. Parece un esquema lógico, y podemos considerarlo un buen porcentaje de aceptación. Podemos reducirlo, simplificando, a un cuarto de los que realmente participaban en la colectividad, otra mitad de apoyantes y solo otro cuarto de contrarios o indiferentes. Añade el entrevistado que, a medida que la contra-revolución iba extendiéndose, el "barómetro" (*sic*) iba bajando, "pero quedó un buen porcentaje que no perdió la fe y seguía tan entusiasta como en los primeros momentos" (Mintz, 2006: 243).

En números redondos, si la población contaba con alrededor de 6.000 habitantes, habría alrededor de unos 400 colectivistas. Otro hecho es que ninguna de las colectividades tenía todas sus necesidades cubiertas por sus propios medios. Por consiguiente, era necesaria la relación con otras. Supuestamente, la relación entre las diversas colectividades, en lo referente a intercambios, no tenía preferencia de ninguna clase, ya que estaban unidas por el mismo espíritu. A veces, en la mediación intervenía el organismo provincial o comarcal.

La valoración de los productos entre las colectividades tampoco se hacía teniendo en cuenta el valor comercial (!). Si, por ejemplo, esta colectividad de Artesa era deficitaria en la producción de vino, se ponía en relación con una que fuera superproductora y el intercambio se hacía libremente. Es decir, se intercambiaría una determinada cantidad de vino por otra tanta de cereales para pienso o panificables. Y así se operaba con todos los productos.

(En otras palabras, había un *fair play*, un *savoir faire* que simplificaba las cosas, pues el espíritu de cooperación y la necesidad práctica, especialmente en tiempo de guerra, hacía correr todo sin posibles conflictos de bargaña y mezquindades en el intercambio. La realidad se impone. Y el principio de la *ayuda mutua* de Kropotkin muestra aquí su sentido práctico y razonable).

También es interesante señalar que la colectividad no podía considerarse como una *entidad comercial*. Consecuentemente, no le

interesaba comercializar sus productos con otros pueblos o colectividades que pagaran más, por un mero *criterio economicista*:

“Todos esos productos elaborados, manufacturados, naturales o de importación eran distribuidos por la Consejería de Abastos del Gobierno Autónomo de Cataluña, que a su vez, junto con los productos de control nacional que recibía del Gobierno Central, los repartía a las consejerías de Abastos comarcales (las provincias de Cataluña habían sido suprimidas), y así sucesivamente hasta llegar a los consumidores” (Mintz, 2006: 245).

Por consiguiente, la diferencia consistía en que los que no eran colectivistas continuaban, por ejemplo, sirviéndose del tendero y pagando con dinero directamente, mientras que los colectivistas se servían directamente de la *cooperativa*, que era considerada como centro de distribución para el reparto. Allí, mediante la presentación del *carnet familiar de colectivista*, y después de haber anotado en el libro de registro los efectos servidos, los llevaba, y si eran comestibles pagaba con la moneda o cupón exclusivo de la Colectividad. La moneda del Estado estaba colectivamente abolida y no tenía ningún valor como moneda de cambio.

En Cataluña no hubo una orientación uniforme basada en un *federalismo* (como hubo en otras regiones), nos señala el entrevistado. Así, cada colectividad, partiendo de su producción, su posición geográfica, su clima, así como teniendo en cuenta las costumbres y el carácter de sus moradores, al no estar ligados por un organismo coordinador geográfico, cada colectividad era un organismo independiente. Como tal, conservaba el principio de hacer sus transacciones prescindiendo del dinero como medio de cambio. Únicamente se empleaba en aquellos casos en que no era posible hacerlo de otra manera (por ejemplo, en la relación con el mercado).

En Artesa de Lérida, como hemos dicho, al igual que en la mayor parte de las colectividades, se partía del principio de prescindir de la moneda (*fiduciaria*, como adjetiva el entrevistado), por lo que se imprimió un cupón especial para adquirir en la cooperativa colectiva lo que la colectividad no podía adquirir por medio del intercambio. Esto no hubiera sido necesario, si el sistema ensayado hubiese sido integral.

En tal caso, el valor de los productos hubiera descansado sobre el valor del trabajo y producción, de acuerdo con el entrevistado.

También en este lugar no hubo necesidad de ayuda, porque cuando tomó la decisión de constituirse en colectividad, para poner en explotación las propiedades que habían sido abandonadas por los que huyeron durante el levantamiento, juntando las tierras de los pequeños propietarios que habían aceptado este sistema de explotación en común, era la época de recolección de la cosecha de cereales. Así, la colectividad se encontró con un modo de vida propio y natural. Después recogieron los demás productos: forrajeros, vendimia y aceituna. Al mismo tiempo, se procedió a la preparación de las tierras para la cosecha venidera, que sería superior a la anterior. Y esto pese a que los colectivistas más jóvenes habían sido llamados a filas. Por eso, él podía concluir:

“Hagamos notar que la explotación en común, bien dirigida y dividida en zonas de cultivo adecuado de acuerdo con la calidad de la tierra, es más rentable” (Mintz, 2006: 247).

Ciertamente, hubo otras colectividades que sí necesitaron de ayuda. Pero todo el apoyo solicitado fue entregado por el Comité de la Federación Regional y *jamás por organismos oficiales (sic)*. Una vez más, esto nos muestra el *cariz autogestionario* de la experiencia en curso. Una autogestión práctica, con sentido realista, pensada y organizada, pese a lo que pudo haber de lógica improvisación. El Comité poseía un fondo de dinero que le fue entregado por los sindicatos de la industria, destinado a la ayuda y desarrollo del colectivismo en el campo. Y la entrega de la cantidad solicitada, después del informe de la dirección de la colectividad, se efectuaba con el solo formulismo (*sic*) del acuse de recibo y sin ningún interés (Mintz, 2006: 247).

Sin embargo, por parte de algunos organismos oficiales hubo abusos y no ayudas. Por ejemplo, en cuanto a los abonos agrónomos, los colectivistas y los individualistas los recibían de la *Consejería de Abastos de la Generalidad*, pero no como ayuda, porque a las colectividades y a los cenetistas se les recargaba un porcentaje que en algunos casos llegaba a más del 75% (!).

Estos abusos fueron denunciados por las colectividades y por los propios cenetistas, mediante la recogida de facturas y recibos comprobantes de los atropellos en las cuatro provincias hacia los diversos compañeros. Se hizo un informe que fue entregado al subsecretario de Agricultura del Gobierno Central y presentado al Consejo de Ministros. El resultado de esto fue que, comprobada la irregularidad, por acuerdo ministerial y la oposición de los ministros comunistas, se acordó que la organización confederal catalana estaría desglosada del control de la Generalidad, llevando a cabo una estadística de las tierras que los 94.000 afiliados a la CNT tenían en explotación, para así determinar la cantidad de abonos, piensos, semillas, etc., que les correspondería.

Igualmente en la colectividad (y este es un interesante testimonio de armonía intergeneracional funcionando en la práctica cotidiana) los ancianos eran completamente libres y se dedicaban a trabajos secundarios, que eran tan útiles como los otros. No hubo jubilación en la práctica. En la cuestión educativa funcionó la escuela municipal como anteriormente. No se puede decir que era totalmente de orientación *racionalista*, pero sí se puede decir que el maestro fue encaminado a emplear un sistema de *pedagogía racional*.

(Es interesante observar sociológicamente este aspecto cultural y axiológico: la colectividad es muy consciente de que su Proyecto pasa también y de manera muy importante por la escuela y por la orientación que esta pueda tener. Si la escuela no acompañase el proceso colectivista, éste, a la larga, se perdería. Con ello, observamos otro elemento práctico fundamental: la idea de *integralidad* del Proyecto. Si este no está presente en todos sus elementos, lo más probable es que la experiencia se eche a perder. Reflexionaremos al final de nuestra investigación sobre este elemento *holístico* del proceso autogestionario).

También es de señalar que se creó una biblioteca. Dice nuestro entrevistado:

“La mía particular que ofrecí al sindicato (sindicato y colectividad se constituyeron a un mismo tiempo y guiados por un mismo espíritu). Luego se le añadieron una buena cantidad de ejemplares, producto de entregas voluntarias, que estaba al

servicio de todos los que querían dedicarse a la lectura" (Mintz, 2006: 244).

Cuando se le pregunta si pasó por allí la famosa "columna Líster", respondió:

"- No. Pero pasó la "Legión Roja", de tan triste memoria para los vecinos de Artesa de Lérida como la columna Líster en Aragón, puesto que una y otra pertenecían a la misma caterva. A pesar de que la colectividad fue víctima del elemento reaccionario que se sabía apoyado por la Legión y empujado por ella para que destruyera la obra colectivista, sindicato y colectividad continuaron su obra hasta la llegada de los fascistas" (Mintz, 2006: 249).

Finalmente, ante la pregunta de si el entrevistado, R. Oriol, conocía algunas otras colectividades en la provincia de Lérida además de las de: Albaterreche, Albesa, Alcarraz, Alguaire, Bellpuig de Urgell, Castellsea, Granadella, Guimerá, Isona, Josa de Cadi, Llardecans, Mayals, Omells de Nogaya, Os de Balaguer, Peramola, Poal, Pobla de Ciérvoles, Seros, Tremp, Val'gorra, Verdú, se añadieron estas otras por su mención personal: Lérida, Arbeka, Puigvert de Lérida, La Portella, Liñola, Solerás, Torres de Segre, Cerviá, Cervera, Montoliu de Lérida y Vinaixa (cfr. Mintz, 2006: 250-251).

(Por aquí podemos ver que la experiencia colectivista estuvo bastante extendida y organizada. Supuso toda una *red de intercambios* y al mismo tiempo una *red de conciencia crítica organizada de manera autogestionaria*, con creatividad y sentido práctico, conforme hemos venido señalando).

En Cataluña hubo más experiencias de colectividades rurales. No es necesario, creemos, exponer más. Pero sí quisiéramos añadir un punto más, importante en Cataluña, sobre las experiencias de colectivización industrial y de servicios, pues marcan la diferencia con respecto a otras regiones, por su importancia y extensión. Veámoslo. Antoni Castells i Durán hizo una excelente labor recogiendo documentos, organizándolos, estudiándolos y sacando interesantes conclusiones.

6.2.3. En Cataluña, como dijimos, hubo importantes colectivizaciones industriales y de servicios. Una de ellas aparece expresado en el

anteproyecto de agrupación de la industria fabril y textil de Badalona. En la industria fabril y textil de Badalona, dado que las especialidades son tan diversas, las fibras tan variadas y los mercados y condiciones de trabajo tan diferentes, consideraron imprescindible establecer sub-agrupaciones, que llevaron en el Proyecto el título de *divisiones industriales*. Es interesante acompañar este Proyecto de cerca para darnos cuenta de la minuciosidad y organización mental que tuvo.

Esta colectivización (*sic*) estaba concebida a base de un *Organismo Central*, con contabilidad para cada una de sus secciones. Estas secciones eran: Tejidos, Ramo del agua, Hilados y Cordería. Ahora bien, solo existía una Caja única para todas ellas. Y había cinco departamentos en cada una de esas secciones: Contabilidad, Compra de materiales, Control de Producción, Estadística y Asesoría Técnica. El hecho de las divisiones era la igualdad de coste y sistemas. Así se repartían las ventajas, al mismo tiempo que se eliminaban las dificultades que impedían dar paso a todas aquellas iniciativas que quedaban muertas por falta de medios para llevarlas a cabo. En lenguaje actual, hablaríamos de "racionalizar la producción".

Dependiendo así de la Central, había Divisiones Industriales que estaban compuestas por una o más empresas, habiendo encontrado que trece serían las proyectadas, que son las siguientes, en lenguaje técnico de la época: (1) Cordería, (2) Hilados y borras, (3) Blanqueados, curados y sábanas, (4) Driles, azules y azarjados, (5) Patentes, xesters y caqui, (6) Ropa de mesa, cutis, damasos y pañuelos, (7) Telas finas, popelines y vichys, (8) Sederías y lanerías, (9) Panas, astracanes, apelfados (*sic*) (¿afelpados?) y rizados, (10) Alfombras, (11) Lonas y tejidos industriales, (12) Tejidos especiales, (13) Tintes y acabados. A cada una de estas Divisiones correspondía una Sección Comercial.

Ahora bien, como el número de Divisiones es inferior al de empresas hoy existentes, el personal de los restantes y todo lo que se crea conveniente pasará a formar parte del Organismo Central. De esta forma, como se escribe: "Persisten las experiencias con años de trabajo adquiridas, y se acoplan en un lazo común todos los elementos que, persiguiendo iguales objetivos, hasta hoy operaban dispersados". Y se concluye: "Sólo la unidad de producción, directivos y medios, puede llevarnos a la realización de iniciativas que no serán a utilidad de tal o

cual empresa, sino a beneficio y provecho de toda la colectividad” (Castells i Durán, 1992: 97).

(Una vez más se ve que todo el proceso estaba bien pensado e incorporaba la experiencia obtenida por los propios trabajadores a lo largo de sus varios años. Esto es fundamental en un proceso autogestionario, cosa no siempre tenida en cuenta por planes formales de los empresarios, que solo buscan el beneficio, el suyo, en último término, y no el servicio mejor y de mayor calidad como sería normal en un sistema de colectivización).

En lo referente al Organismo Central se dice que este estará dirigido y administrado por un Consejo de Empresa, nexos común de todas las Secciones, que está integrado por los diversos representantes de los trabajadores de la producción, administrativos, técnicos y del intercambio, nombrados siempre de acuerdo a los Estatutos que resulten aprobados.

El Consejo de Empresa, además del Director y de los tres Consejeros Delegados, que, como Comité Permanente, nombrará un Cajero y tantos Sub-directores como Secciones haya, que serán los Encargados de cada una de las mismas. Es interesante también señalar, como dicen, que:

“Aparte de ser una función general del Consejo de Empresa hay además las obligaciones que le señalen los Estatutos, el Comité Permanente, en colaboración con los Sub-directores Encargados de Sección, tendrán a su cargo la inspección constante de toda la agrupación, a cuyo fin ninguna iniciativa, precio y muestrario será puesto en práctica o circulación sin haber pasado por la Reunión del Consejo, al cual será presentado por los respectivos Encargados de sección. Esta disposición permite evitar contraposiciones entre artículos de diversas divisiones y conseguir una perfecta sincronización entre todo el engranaje industrial y económico de la agrupación” (Castells i Durán, 1992: 97-98).

No quisiéramos seguir detallando toda la organización, para no hacer este estudio más prolijo de lo debido, pero de él se puede inferir que fue hecho con seriedad y basado en la experiencia obrera habida durante años.

Es interesante también hacer constar que querían que todo esto estuviera de acuerdo con las leyes oficiales de la República y por eso dicen que: "Todos los nombramientos responderán a lo que determinen los Estatutos que se aprueben, cuyo proyecto está redactado de acuerdo con el Decreto de la Generalidad de Cataluña de fecha 24 de octubre de 1936, reglamentación dada en el Diario Oficial del 5 de febrero de 1937" (Castells i Durán, 1992: 104).

Otro Documento del ya citado libro (cfr. Castells y Durán, 1992: 105), el VIII, nos muestra solamente un Organigrama de los Espectáculos Públicos de Barcelona, que habían sido socializados. Ahí vemos en el centro el S.I.E. (Sindicato de la Industria del Espectáculo), con Presidencia y Vice, ladeado por la Secretaría y Vice, y la Propaganda y las Consultas y Reclamaciones a ambos lados. Arriba (gráficamente hablando) del SIE está la Contaduría y Tesorería Sindical, y abajo el Control Sindical y Censo. Más abajo todavía está el Consejo Técnico-Administrativo (Caja Central y Contaduría) que conecta, a su vez, con diversas instituciones artísticas (de izquierda a derecha): Comité Económico de Cine, Agrupación Industrial de Frontones, Comité Económico de Toros, Colectividad de Piscinas y Sport (*sic*), el Consejo Superior Técnico Producción Cinematográfica, el Comité Económico de Boxeo, el Comité Económico de Canódromo, el Comité Económico de Musi-Hall (*sic*) y el Comité Económico del Teatro (el cual, a su vez, conecta con la Contratación)⁵⁷.

De este organigrama podemos observar que realmente los espectáculos públicos en Barcelona estaban socializados y que tenían un control central. La referencia es del 15 de Octubre de 1938, en Barcelona. También podemos constatar la práctica de algunos espectáculos públicos que hoy en día, posiblemente, serían criticados por una buena mayoría de libertari@s: el caso de los Toros, el Boxeo e incluso el Canódromo... Y es que la *conciencia crítica* no es estática, sino que avanza con el tiempo.

Hay otros Documentos que tratan del Proyecto de Municipalización de la Riqueza Urbana en toda la Región Autónoma de Catalunya,

⁵⁷ Todavía hoy podemos contemplar varas películas producidas por el S.I.E. (Sindicato de la Industria del Espectáculo) sobre la situación de la época, disponibles en una serie de videos publicados por la CNT, y que tuvimos la posibilidad de estudiar. Son un material de gran valor histórico y muy aclarador de lo que estaba pasando, desde la posición de la CNT. Van en la línea de lo aquí descrito en esta investigación nuestra.

presentado por el Sindicato del Ramo de la Construcción en Diciembre de 1936 y aprobado posteriormente por la Organización Confederal; el Decreto de Colectivizaciones y Control Obrero; el Estatuto Tipo para establecer los de las Empresas Colectivizadas de conformidad con el Decreto del día 24 de Octubre de 1936; un Acta de Constitución del "Consejo de Empresa" de la Colectividad Anónima del Peinado, de Sabadell, a 10 de febrero de 1937; el Reglamento por el cual deberán regirse todos los trabajadores, aprobado en Reunión General Ordinaria, Constructora Ibérica, Maquinaria Serra, Manlleu, 30 de Mayo de 1937; el Organigrama de la Propuesta de Agrupación de la Industria del Género de Punto de Catalunya; el Informe del Sindicato Único Regional de Luz y Fuerza sobre la Presencia de "Sofina" en la Industria Eléctrica Catalana; así como el Informe de la C.N.T. sobre las Industrias de Guerra de Catalunya que incluye parte del "Report d'Actuacio" (Confidencial) de la Comisión de Industria de Guerra de Cataluña de Octubre de 1937 y la Relación del Material suministrado por dicha Comisión a la Subsecretaría de Armamentos y otros Organismos durante el último trimestre de 1937; la Nueva Reglamentación de Trabajo que empezará a regir a partir del día 2 de Noviembre de 1936, en la Industria Fabril y Textil y sus anexos de Badalona y su radio; igualmente el curioso Cuadro de Asistencia Sanitaria establecida por el Sindicato de la Industria Fabril, Textil, del Vestir y anexos de Badalona y su radio; etc. (cfr. Castells i Durán, 1992: 59-157).

Como no deseamos ser más prolijos en esto, quede aquí constancia de todo un material recogido, que podría ser estudiado a fondo desde el punto de vista histórico. Al final del capítulo, aportamos unas *breves conclusiones* sobre el significado sociológico más amplio de todas estas experiencias para nuestra reflexión sociológica empírica e histórica.

6.3. Experiencias colectivistas libertarias en el territorio aragonés

6.3.1. Consideraciones generales

En Aragón, que es el lugar geográfico que vamos a estudiar más despacio, debido a que sus colectividades (campesinas) fueron la expresión más integral de la colectivización, podemos ver algunas características interesantes.

Sin embargo, y paradójicamente, algunos historiadores defienden que el anarquismo aragonés en los meses anteriores a la Guerra Civil era más un *fenómeno urbano*, con escasa penetración en general en el campo (Casanova, 1985: 32ss.). Era la Federación Local de Zaragoza la que establecía un predominio claro dentro de la organización de la CNT, más que cualquier otra Federación aragonesa. Como hemos dicho ya anteriormente, Zaragoza era uno de los más importantes bastiones del anarquismo en el territorio español, incluso el segundo centro del anarquismo urbano en España (según Edward Malefakis, recogido por el ya citado Julián Casanova).

Hay, pues, indicios claros de que entre mayo y julio de 1936 se da un incremento notable en el número de sindicatos en el campo. Esto fue debido a la estrategia de diversos viajes de propaganda organizados a los pueblos (desde la ciudad de Zaragoza) por el Comité Regional de la CNT, donde intervinieron dirigentes aragoneses, catalanes y andaluces ("los propagandistas de la Idea").

Cabe preguntarnos: ¿Por qué esta dificultad en extender inicialmente el comunismo libertario en el campo aragonés? Es importante esta pregunta, pues la situación va a cambiar exponencialmente con el surgir de la Guerra Civil. Casanova encuentra principalmente dos posibles razones:

- (a) Apoyándose en estudios antropológicos y sociológicos generales sobre el campesinado como tal, y siguiendo a un autor, Erich Wolf, quien afirmaba las dificultades que tenía el campesino para pasar del reconocimiento pasivo de los males a la participación política como medio de corregirlos, Casanova habla de diversas causas de esto:
 - (1) La forma de llevar a cabo su trabajo, casi siempre individualmente.
 - (2) La capacidad de subsistencia, que da al campesino el control de la tierra incluso en condiciones adversas.
 - (3) Los nexos de parentesco, que pueden aminorar los efectos de las desigualdades.
 - (4) La exclusión tradicional del campesino de la toma de decisiones fuera del marco reducido.
 - (5) La posibilidad de que los intereses de los campesinos superen a los grupos de clases (es decir, que tenga

participaciones diferentes dentro de la vida campesina que lo alinean de diversas formas con sus compañeros y con el mundo exterior).

Otros autores, como Pérez Yruela, recogido también por Julián Casanova, señalan también otras posibles causas de la pasividad campesina, causas que no son imputables al mismo campesino, como por ejemplo, la pobreza de los servicios en las zonas rurales: a nivel de la educación, comunicaciones y de las relaciones de dependencia establecidas a través de cualquier sistema de dominación.

En este sentido, factores como la intensa vida comunitaria, la solidaridad interfamiliar de ricos y pobres y el control recíproco entre los habitantes rurales serían factores que funcionarían como importantes obstáculos a la penetración de filosofías políticas revolucionarias, como el anarquismo.

Además, el control que la Guardia Civil ejercía en los pueblos, reprimiendo todos los conflictos que cuestionaran las relaciones de dominio existentes, así como la persecución especial que practicó contra los libertarios tras los intentos insurreccionales de 1933, son aspectos también importantes para la explicación de la dificultad de penetración anarquista en el campo aragonés, previamente a la Guerra Civil.

- (b) Otra serie de razones apuntan al hecho de que la reforma agraria nunca fue considerada una solución eficaz a los problemas del campo por parte de los anarquistas. Así, por ejemplo, Federico Urales tenía la idea de que la división de los grandes latifundios en pequeñas propiedades era generalmente interpretada como una medida *reaccionaria*, que dejaba las cosas sin una transformación de fondo. De esta manera, una estructura campesina de pequeños propietarios constituiría una situación nada propicia para las ideas del comunismo libertario, que partía de una colectivización o municipalización de la tierra⁵⁸. Y entre las conclusiones aprobadas por la Conferencia Regional de la CNT aparecía la conclusión de: "No aceptar la Reforma Agraria y sí la expropiación, sin indemnización, de las tierras de latifundios y de

⁵⁸ Esta opinión de Federico Urales proviene de su obra *Los Municipios Libres (Ante las puertas de la Anarquía)* y es citada por Julián Casanova (1985: 36).

comunales, por los Ayuntamientos, para que éstos las entreguen en usufructo, para su cultivo, a los sindicatos campesinos”⁵⁹.

De todas formas, es un tanto arriesgado sugerir que el rechazo a la reforma agraria fue una de las causas importantes de la dificultad de expansión de la CNT en el campo. Sin duda, hubo otras. Pero la actitud crítica del anarquismo ante la reforma agraria en una región que no tenía un porcentaje desmesurado de grandes propiedades en comparación con alguna otra región del país, y donde además existía una provincia como Zaragoza, donde el porcentaje de tierras pertenecientes a la nobleza era enormemente significativo, debió influir en su débil implantación, según Julián Casanova.

La postura más moderada de los socialistas, que *sí* defendían la aplicación de la reforma agraria y otras medidas reformistas, debió resultar un importante obstáculo a la expansión anarquista, en opinión de Casanova. Sin embargo, en nuestra opinión, esto es solo válido desde una óptica de clases medias y de la burguesía, siempre asustadiza con reformas “radicales” (= de raíz). ¿Sería este el mismo miedo que tendrían las y los trabajadores explotados y oprimidos toda la vida por falta de tierra o con una pequeña porción de ella para sobrevivir?

Como conclusión, las anteriores reflexiones sobre las posibles causas de la dificultad de la implantación del anarquismo en las sociedades rurales de Aragón pueden ayudar a comprender qué pasaba antes del levantamiento militar fascista y de que, caídos varios de estos obstáculos, se produjo una importante presencia anarquista en el campo.

Veamos ahora, personalmente, como interpretar esto en una serie de *puntos reflexivos*:

(1) En primer lugar, destacar que la CNT parece ser principalmente (aunque no lo pretenda del todo) un sindicato obrero *urbano*, con orientación anarcosindicalista. Al menos en Aragón. Su implantación es escasa a nivel rural y muy dispersa. Hay una serie de causas que vimos antes que lo justifican.

⁵⁹ Publicado en el periódico republicano *Diario de Aragón*, el 7 de abril de 1936, y recogido también por Julián Casanova (1985: 37).

(2) Al producirse el golpe fascista, hay un quiebre significativo de la institucionalidad social, principalmente de la política. En muchos lugares se da un vacío de poder (institucional). Se abre, por lo tanto, un espacio importante de maniobra, al margen o, por lo menos, no con la imposición frontal de la institucionalidad del Estado republicano.

(3) Hay todo un trabajo anterior importante y muy relevante por parte de la CNT en orden a llevar adelante un modelo societario según los principios del *comunismo libertario*. El sindicato no iba a perder ahora esta oportunidad, tantas décadas soñada.

(4) Las colectividades campesinas fueron la concreción histórica de este empuje revolucionario anarquista.

(5) Pero es importante señalar que no fue la CNT sola la que llevó adelante esto (al menos, no en todos los lugares). Los compañeros de viaje fueron sobretodo de la UGT, especialmente *la parte considerada más revolucionaria*. Y hubo gente que conformaba las colectividades pertenecientes a otras organizaciones y también gente que no tenía ninguna afiliación. Fue muy variada esta realización.

(6) Un dato histórico más, de cierta importancia en sus conclusiones, es que, al estallar la sublevación militar, que fue transformada en guerra civil por su fracaso en las zonas vitales del país, en el caso de Aragón, el movimiento campesino, paradójicamente, tenía su base en la ciudad de Zaragoza. Pero al caer las tres capitales de la provincia en manos de los militares insurgentes, el movimiento libertario aragonés se vio necesitado de adoptar nuevas formas de comportamiento y actuación. De ahí su necesidad imperiosa de hacerse presentes en el campo, pues era casi ahí el único espacio “libre” donde podían actuar.

Dado además el ya citado vacío de poder, la salida fue la de plantear el *comunismo libertario en acción* y eso fueron las colectividades. De alguna manera, con más o menos fuerza, la presencia de las columnas armadas de Cataluña y el País Valenciano posibilitaron también una más rápida extensión de la colectivización. Pero no pretendemos decir con esto, como otros historiadores han hecho, que fue solamente esto, la presencia militar coercitiva, lo que posibilitó que se diera la colectivización. Fue ciertamente un elemento más, de cierto peso, pero no suficiente para explicar la presencia de tantas colectividades en el campo aragonés. Porque también los militares del bando republicano

cometieron desmanes con la población campesina, y esta fue precisamente una de las causas de la creación del *Consejo de Aragón*, que veremos un poco más adelante, para controlar la producción y su comercialización, así como para poner coto a estas injerencias foráneas a la vida campesina del lugar.

(7) Había ciertamente ventajas prácticas en compartir la “tecnología productiva” en común, en tiempo de guerra, así como comercializar y exportar la producción entre todos, al igual que decidir todos juntos los problemas, de tal manera que la colectivización encontró también una previa *base antropológica* para su fundamentación. Era la antropología de la vivencia comunitaria, cultura también importante en el agro español, con más o menos fuerza en diferentes espacios. Además siempre se permitió la existencia de los pequeños propietarios, llamados a veces “los individualistas”.

(8) Nos queda considerar un último punto por ahora, antes de pasar a describir las colectividades: la cuestión de si hubo violencia o coacción (física o psicológica) o no, para la implementación de las colectividades en sus diferentes locales. Este es un punto difícil, dado que la polaridad de las posturas “ideológicas” en cuestión impide un análisis más sereno de la cuestión. Hay opiniones para todos los gustos. En todo caso, todo ello es lógico pensar que dependió de los diferentes contextos. Quizá no haya reglas generales que valgan para *todos* los contextos.

Nos encontramos con posturas “apologéticas” de las colectividades dentro de la historiografía anarquista: en ellas, se resalta la bondad y libertad que prevaleció en todas ellas, tanto en el inicio como en su conducción. Por otra parte, tenemos las posturas contrarias, como por ejemplo del delegado socialista aragonés Ernesto Marcén, presentada a la Reunión del Comité Nacional del PSOE del 17 de julio de 1937, con afirmaciones durísimas y graves en contra de las colectividades de Aragón:

“Allí la colectivización, como todos sabéis, aunque no sea más que por referencias, se ha hecho a pistoletazo limpio. Allí, en el mes de marzo, no más lejos del mes de marzo, a los ocho meses de guerra, solamente en la zona del Cinca en una noche asesinaron a 128 campesinos por no querer entrar en las colectividades, según, además, se les imponía. Casi todos los crímenes que en Aragón se han cometido –y no han sido pocos-

han girado alrededor de las colectividades. Y es que la colectividad se ha entendido por parte de algunos ultrarrevolucionarios en el sentido de despojar a los campesinos de todo lo que tenían y de darles un método de vida de verdadera miseria, de más miseria que en los tiempos en que la gran propiedad imperaba”⁶⁰.

No hay pruebas de este homicidio colectivo, pese a que se posee una importante documentación sobre las prácticas violentas de cenetistas en la retaguardia, según Casanova. Pero también a este le parece tan subjetivista el razonamiento del delegado socialista como los de los múltiples testimonios de la CNT que se le pudieran contraponer.

Desde nuestro punto de vista, en esta compleja cuestión, nos parece lo más probable, según lo que hemos podido investigar hasta ahora, el siguiente cuadro: (1) fue muy diferente la acción según los lugares y los diversos factores circunstanciales que se dieron; (2) no se puede negar que hubo en algunos casos coacción psicológica (y en algunos casos hasta física), impuestas por las milicias libertarias que desde Cataluña vinieron a rescatar las localidades mantenidas en poder de los insurgentes militares; (3) sin embargo, también hubo ejemplos contrarios, donde imperó un gran grado de libertad (dentro siempre del contexto problemático de una guerra civil); (4) según era el color de la filosofía política de análisis se va a resaltar un aspecto (violencia/coacción) u otro (libertad) en la hermenéutica del proceso; (5) hay otros factores que intervinieron también en el proceso, factores estos que van más allá de la dialéctica coacción-libertad, y que son: las ventajas prácticas que tenía trabajar en común y poner la producción y la tecnología productiva, así como la distribución coordinada frente a los que preferían la pequeña propiedad individual (los llamados “individualistas”) en una economía de guerra; la posibilidad de *autogestionarse* la vida donde había vacío de poder institucional, y donde CNT (o UGT) eran casi las únicas referencias organizativas; el no querer volver a las situaciones del pasado de mucha opresión y condiciones de miseria; y un factor bien básico en muchos casos: los grandes propietarios, los terratenientes, los “señoritos” habían huido hacia las ciudades y pueblos en manos de los insurgentes militares, al igual que sus administradores que visitaban

⁶⁰ Citado por Julián Casanova (1985: 241). De todas formas, en el mismo Casanova, que critica esta postura extremista del delegado socialista, se ve una evolución desde su escrito del 1985, más sereno en esta cuestión, hasta la del 2010 en que vuelve a pensar que las colectividades se dieron mediante la presión de la violencia impuesta.

los campos para imponer sus condiciones a los campesinos, por lo que había que unirse para hacer frente a la situación nueva y riesgosa; y, finalmente, al tener que escapar de las ciudades de la provincia tomadas por los rebeldes fascistas, los dirigentes anarquistas (y no solo) tuvieron que ir al campo y allí iniciar el proceso que siempre habían querido llevar a cabo (aunque no estuvieran bien definidos los contornos prácticos de la implementación) del comunismo libertario, ahora que la presión del Estado había aflojado o casi desaparecido en varios locales rurales. Fue una “huida hacia delante” para llevar a cabo con mucho entusiasmo y rabia por la situación del levantamiento fascista sus ideales revolucionarios.

Como antes dijimos y ahora resaltamos una vez más, había ciertamente ventajas prácticas en compartir la “tecnología productiva” en común, en tiempo de guerra, así como comercializar y exportar la producción entre todos, así como decidir juntos los problemas, de tal manera que la colectivización encontró también una *base antropológica* para su fundamentación. La antropología de la vivencia comunitaria, cultura también importante en el agro español, con más o menos fuerza en diferentes espacios. Además siempre se permitió la existencia de los pequeños propietarios, llamados a veces “los individualistas”.

(Lo que sí está bastante bien documentado son los desmanes violentos que después se van a producir con la disolución del *Consejo de Aragón* (el decreto de disolución fue el 11 de agosto de 1937), con las tropas regulares venidas desde Aragón al mando del general comunista Enrique Líster y la destrucción de cuantas colectividades pudieron, incluyendo al detención de muchos de sus mentores y organizadores (desmanes reconocidos incluso por el secretario del Comité Regional del PC de aquel entonces). Los colectivistas de la CNT e incluso de la UGT “revolucionaria” fueron sistemáticamente perseguidos y encarcelados en muchos casos). Pues bien, los factores que hemos señalado antes y otros más que pudieran haber nos parecen personalmente que muestran un cuadro interpretativo posible de lo que pudo ocurrir con las colectividades.

Vistos estos preludios, pasemos ahora a describir de manera más pormenorizada algunas de las experiencias de colectividades habidas en el territorio de Aragón.

6.3.2. Algunas *precisiones terminológicas*

Un autor, José Borrás (Borrás, 1983: 144-145), nos da una interesante *clasificación* de los diferentes tipos de experiencia del comunismo libertario, presentados de manera histórica. Tal vez sea un tanto teórica, por lo que vimos antes en sus diferentes modalidades, pero nos puede ayudar para *categorizarlas*. En efecto, afirma él que el ensayo de *revolución constructiva* intentado en Aragón a partir de julio de 1936 tuvo *tres fases de desarrollo diferentes*. De una manera esquematizada son las siguientes:

(1) *La Comunidad*

Se ponen en ella en común todos los bienes y enseres de la localidad. Está compuesta por todos los habitantes del municipio. La moneda no tiene ni circulación ni valor. Cada uno de los miembros activos de la Comuna recibe un *vale*, a cambio de su trabajo. Esto le da derecho a tomar de los almacenes colectivos el suministro necesario para él y su familia, si esta se compone de miembros no activos. Estas comunas se desarrollaron en completa autonomía. Pero no llegaron a estructurarse a ningún nivel, fuera de la localidad.

(2) *La Colectividad*

Está compuesta por aquellos que quieren libremente pertenecer a ella. Unas veces adoptó el principio de retribuir a sus miembros *de acuerdo con el trabajo realizado*, siguiendo aquí un criterio marxista (*sic*). Otras veces se aplicó un *salario familiar*, teniendo más en cuenta las necesidades que el trabajo realizado (a nuestro autor esto le parece más acorde con el criterio libertario). Este último criterio tuvo una aplicación más amplia que el primero, y apareció unas veces antes, y otras después de la creación del *Consejo de Aragón*. Este facilitó los intercambios entre las unidades colectivas y sirvió a estas de nexo de relación.

(3) *La Colectividad federada*

Su composición es exactamente igual que en el caso anterior. Sin embargo, sin abandonar la menor parcela de su autonomía, se estructura por federaciones comarcales y crea una Federación Regional. Esta, según Borrás, constituye un conjunto coherente, bien estructurado y solidario en todos los órdenes, al menos en teoría.

La primera fase de la *Comunidad* fue puesta en práctica en algunos pueblos del Aragón oriental, a medida que se iban liberando del fascismo. Veamos lo que nos dice:

“Los habitantes de estos pueblos, por propia iniciativa en la mayor parte de los casos, o aconsejados por los milicianos que llegaban de Cataluña, convocaban asambleas generales de todo el vecindario, compuesto de jornaleros, arrendatarios, pequeños propietarios, comerciantes y miembros de profesiones liberales. En ella constituían su Comuna libre, siguiendo un esquema muy próximo al elaborado por la CNT en su congreso de Zaragoza. Mas, no se crea que los campesinos aragoneses, al obrar de este modo, lo hacían para aplicar las resoluciones del referido congreso, pues, por regla general, no las conocían. Obraban así de forma instintiva y sugestionados por el hecho revolucionario, dando rienda suelta a su rebeldía, tantos años contenida, y guiados por el recuerdo de costumbres ancestrales de vida común, transmitidas de generación a generación. De ahí que decidieran entrar en posesión del monte común, expropiar a los grandes propietarios, destruir los registros de la propiedad y constituir la Comuna libre, aportando a ella sus tierras, sus enseres, sus útiles de trabajo –si los tenían- a fin de trabajar en común, administrar directamente el producto de su trabajo y organizar libremente su modo de vida” (Borrás, 1983: 145).

A continuación, nuestro autor da una relación de los pueblos del Aragón oriental que vivieron esta experiencia. Afirma que en muchos de los 600 pueblos del Aragón republicano se vivió en régimen de comunismo libertario desde primeros de agosto hasta mediados de octubre del 36⁶¹.

Como podemos ver, esta visión de los acontecimientos es muy diferente de la presentada por Julián Casanova, quien, por otra parte, desacredita en algún momento los datos de José Borrás. Sin embargo, pensemos lo que pensemos sobre las afirmaciones de Borrás, lo cierto es que él tiene a su favor el hecho que fue un testigo directo de muchas

⁶¹ Nuestro autor apunta nombres de varios pueblos donde se vivió el comunismo libertario, aunque sin querer ser exhaustivo: Binéfar, Alcampel, Belver de Cinca, Zaidín, Fraga, Candanos, Peñalba, Villanueva de Sigena, Bujaraloz, Pina, Osera, Gelsa, Velilla, Monegrillo, Farlate, La Almolda, Lanaja, Alcubierre, Muniesa, Sástago, Alcolea, Alcorisa, Mas de las Matas, Oliete, Calanda, Utrillas, Pancrudo, Albalate del Arzobispo, Valderrobres.

de estas experiencias. ¿Idealizadas? Posiblemente. Pero el fondo de verdad no se quita fácilmente.

En todo caso, es interesante constatar también otros datos sobre la organización de la comunidad que presenta Borrás. Nos dice él que el único poder u órgano administrativo existente era la Comuna, que estaba regida al principio por un *Comité Revolucionario*, nombrado en asamblea general por todo el vecindario (esto es lo que hemos venido diciendo sobre el modelo *asambleísta* de ejercicio del poder, frente al representativo de la democracia formal de la República).

Pero hay más. Nos sigue diciendo que en todo ese período esos pueblos vivieron sin relación ni dependencia de un Poder central. No tenían Policía, ni Guardia Civil. Tampoco Tribunales. Sin aparato político-administrativo-burocrático. Sin capitalistas, ni patronos. Sin dinero, sin Iglesia y sin impuestos. Y añade que no por ello la delincuencia, el abuso y el desorden estuvieron presentes. Incluso dice que más bien desaparecieron casi por completo (!). He aquí como, en sus propias palabras, se describe la vida de la Comuna libertaria:

“Socializada la riqueza y los medios de producción, los habitantes de cada Comuna, en las que ya no había castas ni clases, organizaron la producción y la prestación de servicios con arreglo a la capacidad, a la fuerza y a la competencia de cada cual. El trabajo era realizado, en la agricultura, por grupos de diez profesionales, aproximadamente, al frente de los cuales había un delegado responsable. Los delegados de grupo se reunían para planificar los trabajos a realizar. Las grandes orientaciones las trazaba la asamblea general, que elegía también el Comité de la Comuna. Tanto los delegados de grupo como los miembros del Comité de la Comuna, eran revocables en todo momento, por decisión de quienes les habían elegido. Los servicios eran totalmente gratuitos. La distribución de productos se realizaba por la cooperativa comunal, partiendo del criterio, no ya de los servicios prestados, sino de las necesidades de cada individuo y de cada familia. Para tener derecho a percibir los productos, bastaba la carta de productor. Los niños, los enfermos, los inválidos y los ancianos, tenían los mismos derechos que cualquier productor. La obtención de un buen jornal, por un buen rendimiento, fue sustituida por la norma de, *a cada uno según*

sus necesidades, y de cada cual según sus fuerzas y sus aptitudes" (Borrás, 1983: 146).

Es interesante señalar aquí que, según las paradojas de la Historia, aunque estas comunidades llevasen el nombre de *colectividades*, nombre que debería apuntarse al *anarco-colectivismo* de M. Bakunin, en realidad eran más afines al *anarco-comunismo* de P. Kropotkin, cuyas diferencias vimos en otro momento.

Y prosigue nuestro autor:

"Era una especie de toma del montón, en todo aquello en que existía montón. Cuando no era así, se establecía un racionamiento por día y por persona. No fue necesario reprimir los abusos, porque en general no los hubo. En algún pueblo – creo que en Almudáfar (Huesca)- cada cual podía servirse el vino que quería, sin que por ello se notara la presencia de un solo borracho. Ciertamente, que existía el temor de ser excluido de la Comunidad, con lo que el afectado se hubiera encontrado en una situación sumamente crítica, o de que se ejercieran otras represalias, por parte de grupos revolucionarios armados, que los había. Pero, lo que verdaderamente jugó un papel determinante en el comportamiento de los individuos, fue la *coacción moral*, ese método de justicia preventiva que cada cual se aplicaba, tan magistralmente definido por Ricardo Mella. Es así que la *Moral sin obligación ni sanción*, definida y defendida por el francés J.M. Guyau, encontró en las comunas aragonesas un campo de experimentación que se reveló altamente positivo" (Borrás, 1983: 146).

Por eso, Borrás piensa que los campesinos fueron realmente al fondo de los problemas y lo hicieron de manera directa, por cuenta propia. En ese sentido, critica a otro libertario, que llegaría a ser Ministro, García Oliver, cuando indicaba que todos los ensayos que se hicieron después del 19 de julio de 1936 fueron improvisaciones de franca orientación posibilista⁶². Por el contrario, Borrás piensa que en absoluto fue así. Fueron improvisaciones, pero no de corte posibilista todas ellas. Las que fueron realizadas por los trabajadores aragoneses fueron más allá del posibilismo. Al día siguiente del triunfo sobre la

⁶² Se refiere a su obra *El eco de los pasos*.

insurrección armada, tomaron en sus manos sus destinos, en lugar de limitarse a hacer funcionar las fábricas como el día anterior.

La acusación que tal vez se le podría hacer a Borrás es que mostraría un cuadro demasiado idílico de las colectividades. Pero él se defiende de esta acusación de presentar las Comunas aragonesas como una *Arcadia feliz*. Primero porque, dice él, esto no es su intención (pero pudiera serlo de manera inconsciente o por tener insuficiente información de algunas de ellas). En segundo lugar, porque sí es verdad que adolecieron de defectos dichas Comunas. Y aquí, en un proceso autocrítico, señala él mismo algunos de ellos. El más importante, como él dice, es el de “replegarse voluntariamente dentro de su propia cáscara” (Borrás, 1983: 147).

¿Qué quiere decir con esta expresión?

Significa lo siguiente: el pacto múltiple y espontáneo entre individuos jugó plenamente y de manera positiva en la casi totalidad de las comunas aragonesas de la zona republicana (como sabemos, en el “otro Aragón”, el tomado por los rebeldes militares no hubo esa oportunidad). Sin embargo, esto no se dio en las comunas, es decir, el que se federaran a nivel comarcal, regional y nacional, lo que sería lo que realmente pretendía el comunismo libertario, tal como se recomendaba insistentemente en la resolución aprobada por la CNT en su *Congreso de Zaragoza*. Es decir, cada comuna constituyó un cantón autónomo, una especie de *república independiente*. El defecto fue, pues, el haberse encerrado en sí misma, en opinión de nuestro autor. Y prosigue:

“Cada una de ellas se las arregló, valiéndose de sus solos medios e iniciativas, para obtener en el exterior cuanto era necesario para asegurar su vida interna. Y como todas ellas no disponían de los mismos medios, se dio el caso que, en pleno sistema “comunista libertario”, había Comunas ricas y Comunas pobres. El sistema igualitario sólo alcanzaba a los miembros de una misma Comuna, sin que la desigualdad desapareciera entre los componentes de una y otra Comuna, corriendo el riesgo de acrecentarse de más en más. Por otra parte, las Comunas debían contribuir, de algún modo, al esfuerzo colectivo que implicaba la lucha contra el fascismo. Y, en realidad, así lo hacían en forma de suministros a las Milicias del frente. Era el *impuesto* que no

pagaban al Estado. Pero ese *impuesto*, lejos de corregir las desigualdades, las agravaba frecuentemente porque, no existiendo ningún organismo regulador del conjunto, los jefes de Milicias lo fijaban al buen tuntún, guiados únicamente por su “buen sentido”, ya que tampoco disponían de información ni de datos estadísticos en los que fundar una imposición justa y equitativa” (Borrás, 1983: 147).

El problema que veía aquí José Borrás era que el sistema comunista libertario solo funcionaba *a medias*, es decir, *a nivel local*. La instauración de un tipo de sociedad socialista autogestionaria, al cien por cien, piensa él, no tenía viabilidad en zonas excesivamente limitadas. En su opinión, la Colectividad, que funcionó paralelamente a la Comunidad, así como más tarde la Colectividad Federada, fueron sistemas más matizados. Precisamente para superar este y otros problemas es por lo que surgió el famoso *Consejo Regional de la Defensa de Aragón*.

Reflexionemos ahora un poco sobre esto. No se discute aquí esta necesidad de la *generalización* del sistema del comunismo libertario en las zonas que habían resistido a la embestida del golpe militar fascista y de los gravísimos problemas ocasionados en tiempo de guerra para una gestión tranquila de este y otros problemas prácticos.

Lo que habría que debatir es si, generalizando todavía más el argumento de Borrás, *solamente* es viable un comunismo libertario hasta que todo el Planeta esté en ese mismo camino. Si esto no fuera así, entonces las experiencias *parciales* de comunismo libertario no servirían de mucho para un mundo más justo y fraterno. En otras palabras: ¿es posible un comunismo libertario en un solo país o necesita ser necesariamente planetarizado? Y si es así, ¿cómo hacerlo? ¿Qué estrategia y tácticas? Es nuestra particular impresión que este tema nunca se debatió en serio en el movimiento libertario español (o si se hizo, fue muy escasamente). Tal vez se podría decir que tuvieron suficiente con reflexionarse en la práctica qué ocurriría si la izquierda ganara la guerra? En este sentido, sí hubo reflexiones sobre el Anarquismo post-guerra (suponiendo que triunfase la República), temiendo realísticamente un bloqueo internacional.

No obstante, es este, ciertamente, un tema amplio, complejo y difícil. Sin embargo, no todos y todas en el ámbito libertario, defienden la

perentoriedad de una totalidad de relaciones sociales autogestionarias a nivel global mundial para implementar experiencias autogestionarias limitadas. Puede haber otras razones que, pese a las dificultades, sí hagan importante la necesidad de una implementación *parcial*, pero concreta, de utopía libertaria en forma de autogestión. Sería lo que podemos calificar, tomando la expresión de un marxista humanista llamado Ernst Bloch, ya citado, un caso de las *anticipaciones utópicas*.

Estas tienen un *efecto ejemplar* importante, en nuestra opinión. Son una especie de *propaganda por la acción*, de *gimnasia libertaria* (este término sí que fue utilizado en la práctica libertaria española), aunque en un sentido diferente en que nacieron estas estrategias. Pero importantes al fin y al cabo. Además, desde un punto de vista empírico e histórico, ¿cómo llegar a un cambio total de la humanidad a favor de un comunismo libertario generalizado?

Personalmente, nos parece que solo comenzando desde lo concreto y desde experiencias limitadas y parciales (en cuanto a su extensión). No hay otro modo, nos parece. Lo que sí es que deben ser urgentemente *generalizables*, porque si se quedan autocentradas, hay el peligro de que mueran de inanición y de alimentación, por falta de otro "oxígeno revolucionario". De ahí la necesidad teórico-práctica de la *federalización* de las *comunas libertarias*. Es decir, habría que unir dialécticamente dos polaridades: la *autarquía* (de cada experiencia) y su *federalización* (extensión y propagación contagiante). Y además *federalización planetaria*. Caso contrario, más tarde o más temprano, terminará por perecer la experiencia. Creemos que es esto de lo que nos quiere advertir nuestro autor. Y en esto concordamos con él.

6.3.3. La formación y la gestión del Consejo Regional de Defensa de Aragón

Precisamente, para evitar estos y otros problemas prácticos surgió el *Consejo Regional de Defensa de Aragón*. ¿Qué era esta institución? Fue el Comité Regional de la CNT quien convocó el 6 de octubre de 1936 en Bujaraloz un congreso regional de Sindicatos, para intentar constituir un organismo adecuado. ¿Cuáles eran los objetivos del Consejo?

Eran los siguientes: (1) poner fin al sistema caótico de abastecimiento utilizado por las Milicias que operaban en la región, a base de requisas

de víveres, sin atenerse a ninguna clase de reglas fijas; (2) asumir la representación del Gobierno de la República, delimitando y redefiniendo las competencias del Municipio, de la Colectividad de producción y del Sindicato, que se confundían hasta entonces; (3) coordinar y facilitar la producción, el abastecimiento y los intercambios de productos en los pueblos de la región, que se hallan abandonados a su propia suerte y a merced de las Milicias y de Cataluña; y (4) coordinar la acción de los sectores políticos y sindicales de Aragón.

Es muy interesante observar cómo se produjo históricamente la creación de esta nueva institucionalidad en Aragón. El 4 de septiembre de 1936 se había formado en Madrid un gobierno presidido por Largo Caballero, antiguo líder de la UGT. Al día siguiente, Largo Caballero declaraba que en su gobierno no estaba presente una parte importante del proletariado español, representado por la CNT. Consecuentemente, el nuevo presidente entró en contacto con la central anarcosindicalista. Sin embargo, la CNT, "presa de escrúpulos ideológicos" (como lo califica Borrás), no se decidió de inmediato en participar del gobierno.

Para resolver esta cuestión complicada, la CNT convocó un Pleno Nacional de Regionales, celebrado a mediados de septiembre de ese año. Salió de él el acuerdo de constituir un *Consejo Nacional de Defensa*, que *sustituyera* al Gobierno. Esto le permitiría a la Confederación participar del Gobierno sin "transgredir sus principios". Interesante también destacar que el Pleno decidió que debería seguirse este mismo principio en las diversas regiones, constituyendo así *Comités de Defensa* a todos los niveles. En este sentido, fue realizada una intensa campaña de prensa por la CNT en todo el país. Por lo tanto, la CNT de Aragón convocó este congreso de Bujaraloz obedeciendo a un acuerdo de carácter nacional. Sin embargo, de hecho, fue el único Consejo Regional de Defensa que se formó en España.

Nuestro comentario sobre esto es que fue un intento creativo de resolver un difícil problema de la participación de la CNT en la nueva realidad del país, producido a partir del golpe de Estado del fascismo. La CNT probó diversas formas de "participación" institucional, intentando lo que podría ser una "cuadratura del círculo", que sintetizara diversos elementos: (1) participar activamente en la guerra contra el fascismo; (2) profundizar en el comunismo libertario, ahora mediante un proceso de colectivizaciones; (3) coordinarse *pragmáticamente* con el Gobierno; (4) no renunciar a la "filosofía

política” de su *apoliticismo*. Demasiadas variables tal vez para poder ser conjugadas, además en un momento crítico de guerra. Veamos en qué quedó todo y como la estrategia de la CNT cambió. Fue este uno de los mayores problemas que enfrentó la CNT durante la Guerra Civil. Podríamos sintetizarlo así: *cómo mantener la identidad anarquista, sin dejar de ser eficaces política y también militarmente*.

Siempre estuvo presente en el Anarquismo histórico (español o no) una *tensión dialéctica entre la utopía y los principios libertarios, por una parte, y por otra, la realidad empírica e histórica, que nunca cuadra del todo con la utopía*. Por eso, ciertas veces, el *pragmatismo*, la *improvisación* y el *posibilismo* también estuvieron presentes en esta aventura anarcosindicalista en el país, sobre todo teniendo en cuenta que no había *a priori* ninguna “cartilla doctrinaria” anarquista, con una estrategia/táctica pre-definida a la que seguir obedientemente. De nuevo, está presente también este otro principio dialéctico de posibilidades nuevas que surgían, pero también sus limitaciones empíricas e históricas. Así se fue construyendo la historia de las colectivizaciones en Aragón y en otras partes del Estado español de la época, en medio de crisis y creatividad.

Una vez más, nos topamos con la temática de cómo implementar empíricamente una determinada filosofía política, que se concretaba en cómo realizar la sociedad libertaria. No basta tener unas “inspiraciones anarquistas” ni defender una ética y principios políticos de corte libertario. La crítica que recibieron los anarquistas era que sus propuestas eran demasiado genéricas (una especie de “suma de buenas intenciones”), que tendría a lo máximo un valor *testimonial* o acaso de *crítica negativa* de otras posiciones autoritarias, pero carecería de potencial creativo y positivo para plasmar una sociedad alternativa coherente y compleja. En definitiva, era necesario concretar (o delinear) el modelo societario que se pretendía con el comunismo libertario.

Recoger este “guante provocativo” implicaba también encontrar una salida a otra dialéctica: la que oponía las ventajas de un sistema abierto y plural (apoyado en un *espontaneísmo revolucionario*), a las desventajas de no tener ningún modelo concreto que ofrecer, dejándolo así todo a la improvisación histórica. En otras palabras, al no haber un *modelo unitario* había, entre otras, dos posibles consecuencias: “vale todo” de cara a realizar unos ideales políticos (con

el riesgo de oportunismo, cinismo y “chapucería empírica”) o dejar espacio abierto para la creación continua en un debate permanente de un futuro mejor. Quizá la realidad histórica del anarquismo español tuvo de ambas consecuencias.

Pero sigamos con la cuestión del Consejo de Aragón, que de alguna manera quiso ofrecer algo práctico en aquel contexto histórico. La verdad es que un modelo como este no debería haberle gustado nada al poder republicano. Porque de alguna manera suponía una intromisión regional, cortando la coherencia de una gobernabilidad burguesa. Sin embargo, el Gobierno de la República no tuvo otras opciones, dado el vacío de poder (léase, Estado) que se produjo en muchos lugares del territorio nominalmente bajo su poder. Es de pensar que bajo Largo Caballero este problema no era visto como algo grave. Más bien, incluso, serviría para lograr una incorporación más decidida del sector popular (trabajadores) a un Gobierno connotado con un orden burgués, aunque progresista. Si este análisis es correcto, entonces esto se explicaría que la represión sobre el Consejo se desencadenaría en cuanto Largo Caballero cayera en desgracia.

El *Consejo Regional de Defensa de Aragón* (CRDA, en adelante) no pretendió erigirse en un cantón independiente. Pretendía más bien llenar el vacío político existente en la región, la cual daba la impresión de ser un apéndice de Cataluña. De hecho, el presidente de la Generalidad, Companys, se puso furioso al conocer la noticia y se negó a reconocerle personalidad durante largo tiempo. La autoridad del Gobierno de la República era totalmente desconocida en Aragón. En realidad, dicha autoridad del Gobierno no llegaba a casi ninguna parte del territorio nacional.

Así, los órganos del poder político, administrativo y judicial, así como los gobiernos civiles, las diputaciones provinciales y las audiencias territoriales habían desaparecido del Aragón “republicano”. Las tres capitales de provincia (Zaragoza, Huesca y Teruel) quedaron en poder del fascismo. Además, parte de las fuerzas milicianas que habían participado en la liberación del territorio aragonés, se comportaban como “fuerzas de ocupación en terreno conquistado”. Esta es la opinión de José Borrás, y a nosotros nos parece bastante coherente y sensata, para explicar las motivaciones de la creación del CRDA desde una óptica aragonesa. Este autor reproduce también, extractado, un manifiesto dirigido a la opinión pública por parte del CRDA. Vale la pena

leer algunos puntos, aunque sean un poco más largos, porque nos muestran de qué cosas estaban hablando y el grado de dificultades que se encontraban las colectividades en aquellos momentos:

“Con frecuencia inusitada llegan a nosotros los clamores de los pueblos, denunciando actos cometidos por diferentes columnas, o fracciones de éstas, lo que nos obliga a salir al paso de lo que, justificadamente, podemos llamar desafueros partidistas, para evitar, primero y como punto esencial, que el campesinado aragonés, orgulloso hoy del eficaz apoyo prestado para su liberación por sus hermanos antifascistas de otras regiones, convierta en odio, por una acción equívoca de tipo político, el cariño fraternal que profesa a los mismos. Y segundo, porque el Consejo Regional de Defensa no puede aceptar, en nombre del mandato que la mayoría del pueblo aragonés le ha conferido, el que se pisoteen los fueros aragoneses y nuestro derecho indiscutible –al igual que las otras regiones– a regirnos con arreglo a nuestras características y a nuestro temperamento socio-político. Con un grave error, que demuestra el desconocimiento del espíritu libre y de la recia personalidad que, a través de los siglos, ha demostrado el pueblo aragonés, se insiste, por parte de algunos jefes de columna de determinada fracción política, en obrar en nuestra región como en terreno conquistado a un enemigo exterior. Y, siguiendo esta equívoca conducta, se imponen por los citados jefes normas políticas y sociales totalmente contrapuestas al sentido de nuestro pueblo, el cual, con el asenso (*sic*) de todos sus habitantes, se ha trazado unas normas de vida. Se destituyen Comités creados por elección popular; se desarma a hombres que están dispuestos a dar su vida por la revolución; se amenaza con el fusilamiento, la cárcel y el castigo corporal; y, como corolario, se imponen nuevos Comités, creados a hechura del credo político de quienes cometen esos desmanes, bajo la amenaza de que, quien contravenga esas órdenes, sentirá todo el peso de la fuerza armada que está bajo su mando. El terror anula las aspiraciones dignas y nobles de un pueblo, destruyendo con ello la continuidad de la revolución y dejando paso a la contra-revolución, al servicio de un partido con ansias absolutistas”⁶³.

⁶³ Citado por Borrás (1983: 152-153).

Evidentemente, estos ataques no nominales iban dirigidos en contra del PCE, que, en opinión de J. Borrás, “desde el primer momento, se dedicó a torpedear y a destruir –allí donde podían hacerlo- la obra revolucionaria” (Borrás, 1983: 152-153). Con todo, este autor admite que en algunos casos hubo presiones para crear Comunas libres y Colectividades. Sin embargo, en otros, se llevaron a cabo acciones para impedir la constitución de dichas entidades. E incluso se llegó a destruirlas si se habían creado ya. Juzga además que es falso el argumento que las colectividades aragonesas se crearon bajo la presión de las columnas anarcosindicalistas, ya que también fueron creadas en las zonas regidas por las milicias marxistas, y pese a las coacciones por ellas ejercidas en sentido opuesto.

Obviamente también, desde el lado comunista las cosas no se miraban así, pues tras el decreto de disolución del CRDA, publicado el día 11 de agosto de 1937 en la *Gaceta de la República*, tal como es referido en el ya citado Julián Casanova (cfr. Casanova, 1985: 269), y que supuso una destrucción del sistema colectivista, fue mirado por el *Mundo Obrero*, del PCE, en varias informaciones, mostrando la “nueva vida” que surgió en el territorio de Aragón tras el decreto de disolución. Y cita un ejemplo, en el que el ejército de Líster aparece como “salvador” y “liberador” de la opresión de los no-colectivistas:

“Llegamos a Aragón con la prensa que da la noticia de la disolución del Consejo. Los pueblos están alborozados. En uno, una mujer sale a la acera con una silla y dando con ella un fuerte golpe en el suelo dice:

-Menos mal que ya puede una salir de noche.

-¿Es que antes no podían?

-Como poder, sí. Pero es que nosotros no quisimos entrar en la colectividad...

Y añade suspirando:

-¡Ay, que llevamos un año que nadie sabe lo que hemos tenido que pasar!”

Pero los escritos anarquistas y la historiografía libertaria, por el contrario, denuncian la brutalidad de las acciones, relatando numerosas detenciones, clausura de sindicatos, violencias físicas, etc. El propio José Duque, secretario del Comité Regional del PCE en Aragón, en declaración a Bolloren, finalizada la guerra y cuando no era ya comunista, afirmó que las medidas de Líster, el jefe de la 11 División

que desarticuló en Aragón muchas comunidades, “fueron más severas de lo necesario”. Y según el testimonio también del médico José Almudí, médico de Valderrobres y miembro del Comité Regional del PC: “Las medidas de Líster en Aragón fueron muy duras. Pudo haber actuado con mayor discreción. Su conducta suscitó un gran sentimiento de animadversión”⁶⁴.

Y volviendo ahora a Borrás, este continúa citando el manifiesto de la motivación de la formación del Consejo por otra razón:

“El otro aspecto de la cuestión que nos impele a sacar este manifiesto, es tan grave y trascendental como el que más arriba enunciamos. De manera alocada, sin control de ninguna clase, se llevan a cabo requisas de víveres, ganados y objetos de toda clase *en toda la región* que, al realizarse de manera tan absurda, traerán consigo la ruina total y de larga duración en nuestra demarcación geográfica. Nadie, y las propias columnas son los mejores testimonios de esta aseveración, ha encontrado oposición alguna en los campesinos y en el pueblo aragonés en general, para que los milicianos tengan cuanto precisan para sostener la cruda lucha que se lleva a cabo. Sin pedirlo ni exigirlo, ha sido entregado todo para las Milicias, dentro de nuestras posibilidades individuales y colectivas. Y ante este hecho veraz que muestra en toda su integridad el deseo ferviente de Aragón, para que el triunfo de la revolución sea eficiente y rápido, no podemos aceptar, *ni como fuero de guerra*, por tratarse de un pueblo hermano del ejército liberador, el que la requisa de cosas y artículos siga efectuándose, en la vanguardia o en la retaguardia, ni de forma parcial ni total, lo que a veces se realiza sin tener en cuenta las necesidades apremiantes del pueblo requisado” (Borrás, 1983: 152).

Parecen claras las razones aportadas por el CRDA. Lo que llama la atención es que la primera composición del Consejo, que tiene a Joaquín Ascaso como su Presidente, está formada exclusivamente por militantes de la CNT. Por eso, se puede preguntar si no era más bien un *mini-gobierno regional*. Pero lo cierto es que se había ofrecido participación también, al parecer de carácter simbólico, a la UGT y a los partidos republicanos, que por lo visto la habían rechazado.

⁶⁴ Las referencias de la citas en el ya mencionado Casanova (1985: 291).

Pese a los diversos intentos del Presidente del CRDA y las concesiones que fue haciendo, entre ellas la sumisión al Gobierno de la República, lo cierto es que el gobierno presidido por Largo Caballero se negó a conceder el aval solicitado. Se decía que Largo Caballero se negó, a no ser que el CRDA estuviera compuesto por representantes de todos los sectores antifascistas. Pese a ofrecer la participación simbólica en el Consejo a la UGT y la Izquierda Republicana, lo cierto es que quedaban de fuera el PSOE, el PCE y la Unión Republicana (el PCE incluso llegó a calificar al CRDA de cantonalista y faccioso).

La situación sólo cambió el 17 de diciembre de 1936, cuando el Gobierno dio por fin personalidad jurídica a dicho organismo. ¿Por qué? Hay varias razones:

- La CNT ya estaba incorporada al Gobierno.
- Se había aceptado dejar un puesto al PCE.
- Se tenía confianza en que los compromisos que suscribieran los representantes del CRDA serían respetados.
- Quedaba claro que podía ser un organismo "controlable" por el Poder central (o bien dominado desde dentro o destruido desde fuera).

Solo entonces los demás sectores antifascistas se decidieron a participar en el CRDA. Y el Gobierno de la República le otorgó un *certificado de respetabilidad*. A partir de esto el Consejo se reorganizó. Ahora quedarían seis elementos de la CNT (incluyendo el presidente, Joaquín Ascaso), dos de UGT, dos del PCE, uno de Izquierda Republicana y uno del Partido Sindicalista. Es de destacar que el PCE, con escasa representación en la región de Aragón, tenía los mismos elementos representativos que la UGT, que gozaba de fuerte implantación en los pueblos aragoneses. También es de destacar la total ausencia del PSOE, lo cual resultaría un tanto incomprensible y arbitraria.

Otra observación, y esta importante, es que los representantes del ala radical de la CNT habían abandonado el Consejo, por discrepancias con la línea adoptada por la CNT y el propio Consejo, en opinión de Borrás. La razón: *la supeditación de este organismo al gobierno de la República. Dejaba así de ser un órgano de la Revolución.*

Y ahora es el momento de preguntarse: ¿Cómo se puede valorar la gestión del CRDA?

La duración del Consejo fue relativamente corta: diez meses. La vorágine de la guerra, la crisis económica, social y política del país dividido en una guerra civil, y la “quemazón” provocada por errores, malentendidos y conflictos internos en el bando republicano (las “dos guerras civiles”), ocasionaron una permanente inestabilidad en la cual cualquier actividad estaba condenada a ser provisional y poco duradera en el tiempo.

De hecho, el Consejo fue un intento institucional *creativo* del ámbito anarquista. Fue un intento de traducir en concreto el compromiso libertario con la causa de la revolución social que intentó echar a andar. Sin embargo, no fue una institución del mayor avance, dados los cometidos que tenía, varios de ellos de coordinación y articulación. Representaba más bien una *retaguardia* de las colectividades, a las que en definitiva servía. Su labor era posibilitar que ellas no entraran en implosión en el espacio de Aragón. Además fueron una institución única en todo el territorio republicano del Estado español.

Sus cometidos más concretos fueron que dio a los territorios republicanos aragoneses una unidad política, económica, social y administrativa, más o menos coherente en el difícil contexto en el que le tocó actuar. Asumió realmente la representación de esos territorios en todos los órdenes. Fue, sobre todo, el gran órgano de *coordinación económica* de las colectividades.

Por eso, cuando arreció la crisis en la izquierda conocida como la “crisis de mayo del 37”⁶⁵, estaba claro que una de las realizaciones de la revolución social como el Consejo de Aragón estaba condenado a desaparecer, que fue lo que terminó sucediendo con el ya citado decreto del 11 de agosto de 1937. He aquí lo que se escribía en concreto en el texto del Decreto:

⁶⁵ La llamada crisis de mayo del 37, conocida también como *Las Jornadas de Mayo de 1937*, *Sucesos de Mayo* o los *Hechos de Mayo*, dice respecto a una serie de enfrentamientos ocurridos entre el 3 y el 8 de mayo de 1937, en la ciudad de Barcelona, pero también en otros locales de Cataluña. En estos sucesos se enfrentaron los grupos anarquistas y trotskistas, partidarios de la Revolución, por una parte, y el Estado Republicano, Generalitat de Cataluña y otros grupos políticos, por otra. Fue un culminar del enfrentamiento entre la legalidad republicana establecida en la preguerra y la concepción de la Revolución Social, enfrentamiento en roce constante desde el 18 de julio de 1936.

“Las necesidades morales y materiales de la guerra exigen, de una manera imperiosa, ir concentrando la autoridad del Estado, de suerte que pueda ser ejercida con unidad de criterio y de propósito. La división y subdivisión del Poder y de sus facultades, ha desvanecido, en más de una ocasión, la eficacia de acción que, aun siendo puramente administrativa en su origen, tiene, como no puede menos, repercusiones profundas en la conducción de la guerra. La región aragonesa, capaz por el temple de sus hombres, de las más altas contribuciones humanas y económicas de la República, padece, con mayor rigor que ninguna otra, los efectos de la dispersión de la autoridad, de donde se sigue un daño en los intereses generales e ideológicos. El Consejo de Aragón, cualesquiera que hayan sido sus esfuerzos, no ha alcanzado a remediar el mal. En tanto que el resto de España va centrándose en una disciplina, hecha de responsabilidad y eficacia, en la que en muchos casos no está ausente el sacrificio, Aragón permanece al margen de esa corriente centralizadora, a la que debemos en buena parte la victoria que nos está prometida. El gobierno estima, al disponerse a acudir en remedio de la crisis de autoridad que se advierte en Aragón, que sólo alcanzará sus propósitos concentrando el Poder en sus manos. Y por ello, de acuerdo con el Consejo de ministros y a propuesta de su presidente, vengo en decretar:

Artículo primero: Queda disuelto el Consejo de Aragón y suprimido el cargo de delegado del gobierno del presidente de dicho Consejo. En consecuencia, cesarán en sus cargos, tanto el delegado del gobierno y presidente del Consejo de Aragón, don Joaquín Ascaso Budría, como los demás consejeros que integran el citado organismo.

Artículo segundo: Los territorios de las provincias aragonesas, afectas a la autoridad de la República, quedan bajo la jurisdicción de un gobernador general de Aragón, nombrado por el gobierno, con las facultades que la legislación vigente atribuye a los gobernadores civiles”.

Apareció luego un segundo decreto que completaba éste por el que se nombraba gobernador general de Aragón a José Ignacio Mantecón, representante de Izquierda Republicana en el Consejo de Aragón.

La opinión de Borrás es que el objetivo no era tanto disolver el Consejo, ya que para eso no era necesario que el Gobierno hubiera procedido al despliegue de fuerzas militares con la fuerza en que lo hizo (probablemente, el Consejo se hubiera disuelto por sí mismo al tomar conocimiento del decreto de disolución). De lo que se trataba, y a eso iba dirigida la operación, era a *aniquilar la obra revolucionaria que se estaba intentando en Aragón, así como a provocar a los anarcosindicalistas de tal manera que, independientemente de su reacción, poder vencerlos o "domesticarlos" (sic), reduciendo así su influencia* (Cfr. Borrás, 1983: 196).

Por eso piensa nuestro autor que, si no es así, no se explica entonces que, para hacer cumplir el decreto, el ministro de Defensa enviase la 11ª. División a Caspe, que tenían a un comunista al mando, Líster, y diese también orden a las Divisiones 27 y 30, igualmente mandada por comunistas, de secundar y apoyar la misión encomendada al anteriormente citado Líster. Este se entregó a toda clase de atropellos contra la población antifascista, destruyendo las realizaciones revolucionarias realizadas por las colectividades, y atacando así a los trabajadores antifascistas indefensos. Nuestro autor llega incluso a emplear la expresión "la perfidia del PCE" e intenta mostrar algunos ejemplos más de su estrategia (Borrás, 1983: 197 y siguientes).

Lo que sí parece claro es, en nuestra opinión, que hay una "guerra" (dentro de otra Guerra mayor, la Civil) por parte del arco de la izquierda antifascista por el *control* del proceso dentro del área republicana⁶⁶. En este sentido, fueron las colectividades las que

⁶⁶ En realidad, con más propiedad, deberíamos hablar más bien de "tres guerras", pues hay quien hable de las "tres guerras" que se dieron en el período de la Guerra Civil española (1936-1939). Es el caso de Miguel Íñiguez, en su presentación del vídeo sobre la Guerra, de la serie de vídeos de la CNT sobre películas de la época (corresponde al número 4: véase la bibliografía final). Allí dice que esas guerras fueron las siguientes:

(1ª.) La guerra entre *los que estaban en el territorio republicano* (es decir, los republicanos, socialistas, comunistas, etc., junto con la CNT, Juventudes Libertarias, FAI, etc.), por una parte, y *los nacionales y el franquismo*, por la otra. Fue la guerra convencional, la de las grandes batallas de Belchite, Guadalajara, Teruel, Cataluña, Ebro (2ª.) La guerra *dentro el mismo sector republicano*, entre los sectores *contra-revolucionarios* (PC, catalanistas y nacionalistas locales de índole varia) en contra de

sufrieron una mayor represión por parte de otros sectores republicanos y de izquierda. Hay una lucha por la hegemonía en el proceso, dentro del campo progresista. Por varias razones, vamos a ir viendo sucesivamente el predominio de un modelo de intervención *estatalista*, apoyado por los diversos sectores republicanos, socialistas y comunistas, en detrimento de las prácticas anarquistas.

Es decir, la estrategia pasaba por fortalecer las instituciones estatales y la autoridad centralizada, en detrimento de los planteamientos de corte autogestionario, como fue el defendido por las diversas colectividades en Aragón (el proceso fue el mismo en el resto de la parte del país controlada por la legalidad republicana). En este contexto de estrategia de *hegemonización* (algo obvio a partir de la crisis del mayo de 1937), se tornaba muy difícil, ya casi imposible, en todo caso heroico, poder llevar adelante un proyecto alternativo autogestionario con peso específico. En otras palabras, el proyecto empezó a ser amenazado tanto por los fascistas, con sus conquistas del territorio y su avance militar, como por los propios sectores de la izquierda y del Gobierno republicanos.

En todo caso, es necesario señalar que la mayoría de las colectividades, al igual que los sindicatos, se reconstruyeron en Aragón después de su disolución. Se reorganizaron con menos adherentes, pero quedaron depuradas de los elementos más refractarios, por lo que, en cierto sentido, salieron "purificadas" en su propia identidad. Se dice incluso que su vida fue más armoniosa y su actuación más eficaz. A nivel local,

los *revolucionarios* (CNT, Juventudes Libertarias, POUM y elementos republicanos unidos a la CNT).

(3ª.) La guerra que se dio *dentro del mismo Movimiento Libertario*, entre: (a) los "pro-revolución" y los "pro-ganar-la-guerra"; los (b) "pro-milicias" y los "pro-Ejército Popular"; y (c) los "circunstancialistas" (dirigentes) y los "ortodoxos".

Esta tercera guerra fue una guerra no sangrienta, pero que *mediatizaba* las otras dos guerras (del punto de vista de los anarquistas). Esto explicaba las líneas cambiantes que tuvo el Movimiento Libertario a lo largo de las otras guerras. Por ejemplo, eran diferentes *las columnas*, que eran pagadas por los Sindicatos, dependían de los Sindicatos, estaban más ideologizadas, y entendían que las milicias tenían que hacer la Revolución, no defender la República (es decir, defendían la Guerra con Revolución), por una parte, y la lógica de las Brigadas, Divisiones, Ejército Popular..., por otra.

Para Miguel Íñiguez, la conclusión es que (desde la óptica anarquista) se perdieron las tres guerras.

las colectividades reorganizadas adoptaron los mismos modos de estructura y de funcionamiento que tenían antes de ser disueltas.

Excepto algún caso, en que algún Comité de la CNT ejerció funciones de coordinación, en el aspecto de intercambio de productos y de abastecimiento, la mayor parte de las colectividades atendieron esas necesidades por sí mismas y con sus solos medios. Pero, habiendo dejado de estar protegidas por el Consejo y no funcionando ya de hecho la Federación Regional de Colectividades, las mismas colectividades sintieron la necesidad de coordinarse regionalmente. Era una práctica de federalización regional, que encajaba perfectamente dentro del espíritu libertario de entrelazamiento de las colectividades autónomas.

Esta tarea fue realizada por la única entidad formal que lo podía hacer en ese momento, el Comité Regional de la CNT. Entre los meses de septiembre y octubre de 1937, en un Pleno Regional, la CNT de Aragón tomó, entre otras, la decisión de que en el Comité Regional de la CNT funcione una Comisión de *relaciones colectivistas (sic)*, que asumiese idénticas funciones que el Comité Regional de Colectividades. Se ponía así a las colectividades bajo el "manto protector" de la CNT, ejercido su control a través de los mismos sindicatos de la CNT. Por consiguiente, con ello quedaba claro que, siendo la CNT la que impulsaba la obra revolucionaria que se estaba intentando llevar a cabo, sentía la necesidad de controlarla. Sin embargo, si bien la CNT ejerció un control real sobre los miembros de una Colectividad o un Consejo Municipal, no lo logró sobre los miembros del Consejo de Aragón. Lo del control es siempre algo relativo, máxime cuando este "control" es el "anarquista". ¿Debilidad o fortaleza? Depende. A lo mejor, ambas cosas, dialécticamente hablando.

Finalmente, una última palabra sobre una institución que existió en Aragón y que la hemos mencionado de paso. Nos referimos a la *Federación Regional de Colectividades*. En efecto, queriendo acabar con la situación caótica y hacer efectivo el principio de solidaridad, se celebró los días 14 y 15 de septiembre de 1937, en Caspe, un congreso de las Colectividades aragonesas. La reunión, que no tuvo un significativo éxito de convocatoria, pues sólo aparecieron representaciones de 275 colectividades (que agrupaban a unos 142.000 colectivistas), fue, sin embargo, suficientemente importante

como para unificar la acción de las Colectividades y hacerlas solidarias entre sí. Veamos algunos aspectos de dicho congreso.

(1) En cuanto a los *acuerdos*: El primero es que la Federación Regional de Colectividades se constituye para *coordinar* toda la potencialidad económica de la región aragonesa y *darle cauce solidario* a través precisamente de dicha Federación. Se añade que todo ello debía ser según las normas autonómicas y federativas que orientaban las colectividades. Como ya sabemos, los dos aspectos son imprescindibles de manera dialéctica: *autonomía* y *federación*. Ambos se implican mutuamente. Es interesante también señalar que, para estructurar la Federación, hará falta: (1) que las colectividades se federen comarcalmente; (2) que la cohesión y el control de los Comités comarcales estará dada por el Comité Regional de Colectividades; y (3) las colectividades harán una estadística “veraz” de la producción y consumo, que será enviada al Comité comarcal respectivo y, éste, por su parte, remitirá una estadística comarcal al Comité Regional.

Es interesante señalar este punto de presencia constante, y además consensual, en el ámbito libertario obrero/campesino, sobre la necesidad de elaborar siempre estadísticas, única manera de lograr una economía armónica y equilibrada, sin excesos o escasez productivos, así como desequilibrios entre producción y consumo, entre oferta y demanda. En otras palabras, las estadísticas regionales permitirían una economía más racionalizada y eficaz.

(2) En cuanto al espinoso tema del empleo de la moneda en las Colectividades, he aquí la resolución general que adoptó el Congreso:

“1º La circulación de la moneda en el seno de las Colectividades debe ser abolida, creando en su lugar una Cartilla de racionamiento. La Colectividad se reservará una cantidad determinada, para atender globalmente sus necesidades internas.

2º Para que el Comité Regional pueda atender al abastecimiento de las Colectividades, en lo relativo a importaciones, éstas, y los Comités comarcales, facilitarán al Comité Regional una suma con arreglo a la riqueza de cada población o comarca, con lo que se creará un fondo regional”.

(3) El Congreso definió igualmente el *objeto* del organismo que acababa de crear y estableció el *Reglamento* por el cual debía regirse. En lo referente a los pequeños propietarios que no quieran entrar en las colectividades, estos serán respetados. Pero no deben participar de los beneficios que las colectividades obtengan. Además, ningún pequeño propietario que no esté integrado en la colectividad podrá trabajar más tierras que las que permitan sus fuerzas físicas y las de sus familiares, por lo que *se prohíbe absolutamente el empleo de asalariados*. Igualmente, con el fin de poner término al posible egoísmo que puedan sentir los pequeños propietarios, sus propiedades no serán inscritas en el registro fiscal (!).

(4) Previendo muchos conflictos que se podrían dar entre comuna y comuna, o entre colectividad y colectividad, especialmente en lo referente a la posesión de grandes o pequeñas parcelas de tierra, e intentando fijar las *reglas de solidaridad real entre las comunidades*, he aquí la resolución que el Congreso tomó:

“(1º) Aceptamos el Municipio porque éste, en lo sucesivo, nos servirá para controlar las propiedades del pueblo.

(2º) Al estructurar las Federaciones Comarcales de Colectividades, así como la Regional, se considera que los términos locales que estas entidades administran no tendrán límites. Se declarará de uso común, entre el conjunto de las Colectividades, todos los útiles de trabajo, así como cuanto signifique materias primas, todo lo cual estará a la disposición de las Colectividades que lo necesiten.

(3º) Las Colectividades que dispongan de excesiva mano de obra, o que en ciertas épocas del año no la empleen, debido a la peculiaridad de sus trabajos agrícolas, la pondrán a la disposición de los Comités comarcales, para que la utilicen en aquellas Colectividades que tengan exceso de trabajo”.

Dado que existía una dualidad legal de poderes, el Municipio y las Colectividades, hubo también una relación adoptada en la que, debido a que ambos organismos están compuestos por miembros de la CNT, “mientras la actual situación perdure y la organización colabore en los Consejos Municipales, las Colectividades deberán mantener relaciones cordiales con dichos organismos, a través de los Sindicatos de la CNT” (Borrás, 1983: 171).

Este acuerdo suponía ciertamente situar a la CNT por encima del Consejo Municipal y de la colectividad, convirtiendo así a la CNT en *árbitro* al que las colectividades podrían recurrir, en aquellos casos en que los Consejos Municipales no aceptasen la línea fijada por los colectivistas. Sin embargo, hubo casos fallados en contra de las colectividades. Por eso, algunos como Borrás, aunque calificando de "infantiles e incoherentes" (*sic*) en algunos aspectos algunas resoluciones tomadas en este congreso, "globalmente consideradas, fueron el intento más audaz de revolución social, libre y autogestionaria, que se realizó en España" (Borrás, 1983: 171).

6.3.4. Descripción empírica de la organización autogestionaria de algunas Colectividades en Aragón

Veamos ahora algunos ejemplos concretos de la organización autogestionaria de algunas colectividades. Partimos para eso de una serie de documentos históricos, recogidos en el estudio *El Consejo Regional de Defensa de Aragón: Aragón libertario (1936-1937)*, organizado por Graham Kelsey (1987)⁶⁷. De ahí extractamos y comentamos algunas descripciones de las Colectividades aragonesas.

(1) El primer pueblo colectivizado es Mazaleón, en la Provincia de Teruel. Se trata de un reportaje aparecido en *Cultura y Acción*, número 88, con fecha de 10.07.37 y firmado por Nuelma Lassa.

Mazaleón es un pueblecito de la Comarcal de Valderrobres. Un pueblo de 1600 habitantes, de los cuales 200 hombres se hallaban en los frentes de combate desde los primeros momentos de la lucha. Lo interesante a señalar es que se hallaba completamente estructurado en régimen colectivista. Lo primero que se observaba allí era un gran entusiasmo de los campesinos por el trabajo colectivista, pese a que en muchas partes del país se dirigían campañas de desprestigio en contra de las colectividades. Los puntos fuertes de la comunidad estaban en el trabajo, en la administración y en la cultura.

⁶⁷ No olvidemos tampoco su otra obra, mucho más extensa y fundamental: *Anarcosindicalismo y Estado en Aragón: 1930-1938*, publicada en Madrid, en 1994, por la Fundación Salvador Seguí. La simbolizamos por Kelsey (1994). Hay igualmente un estudio muy importante sobre esta cuestión, que es la del profesor Alejandro R. Díez Torre, titulado: *Trabajan para la eternidad. Colectividades de trabajo y ayuda mutua durante la Guerra Civil en Aragón*, publicado en Madrid y Zaragoza por LaMalatesta Editorial/Prensas Universitarias de Zaragoza, en 2009.

Funcionaba una Cooperativa, un local amplio, en el que nada faltaba para las necesidades del pueblo (sección de comestibles, de despojos, de mercería, así como otros almacenes situados próximos a él forman las secciones de tejidos, paquetería y otras cosas que no caben en ella). Es un trabajo ordenado y que muestra la capacidad de esta gente. Tienen una moneda que ellos usan para la adquisición de los productos de la Cooperativa. Todo el pueblo está dentro del Sindicato de la CNT (por lo tanto, aquí no hay Cooperativa regida por diversos sindicatos, sino solamente por el anarcosindicalista). Su sede es la antigua Iglesia (!), adornado ahora con alegorías revolucionarias, y como se escribe en el texto, "sustituidos los altares por anaqueles donde los libros ocupan el lugar ayer destinados a vírgenes y fetiches de yeso y madera, reemplazados los borreguiles reclinatorios por limpias mesas de mármol y cómodas sillas" (Kelsey, 1987: 95). En un amplio solar contiguo al Sindicato se proponen instalar un salón de cine, con arreglo a las mayores exigencias de la higiene y la comodidad (de aquellas épocas).

En cuanto al lugar donde trabajan, en el campo, había "viejos" trabajando. Estos "viejos" son aquellos a quienes la colectividad relevó de todo trabajo, concediéndoles el derecho a vivir tranquilos sin más preocupaciones que la de ver cómo día a día iba cambiando la fisonomía del pueblo por una vida próspera, dedicada por completo al trabajo y al respeto de la felicidad común. Ahora bien, estos "viejos" no se resignan a aceptar este descanso que la generosidad de la colectividad les brindó y así ocupan ahora los campos de hortalizas más cercanos al pueblo para cuidar de ellos con el cariño, el esmero y los conocimientos que poseen, según se relata. Lo interesante es que participan juntos hombres, mujeres, jóvenes. También hay interesantes actividades culturales promovidas por las *Juventudes Libertarias*, con espíritu de iniciativa.

¿Qué podemos observar según el relato aquí resumido? Podríamos decir lo siguiente:

1. Pese a que el artículo está escrito en perspectiva militante, vemos aquí un fuerte *entusiasmo colectivo* de sus actores sociales, que contrasta con otras referencias que critican las colectividades. Para esta gente, la Colectividad es algo propio y que les ha dado nueva vida en el contexto en que estaban.

2. Hay pocos detalles más precisos que nos hubiera interesado discutir. Por ejemplo, parecen tener moneda propia. Sería interesante saber cómo se organizaba esto. En todo caso, en este aspecto monetario, hay ejemplos muy diferentes entre las diversas colectividades, como ya sabemos.

3. Es simbólica su relación con la iglesia. Ya no hay "fetiches de yeso", ni "borreguiles reclinatorios", sino "luz", "libros" (sinónimo todo ello de una nueva claridad mental de las y los vecinos del pueblo, junto con la claridad física: todo muy simbólico). La "iglesia" es vista como un espacio retrógrado, conservador, hasta reaccionario, "hipócrita" (según se escribe), y que incitaba a la ignorancia y no al espíritu ilustrado, científico y progresista, propio del anarquismo.

4. Parece haber una integración generacional muy buena, y los mayores no están separados de por sí del proceso productivo, aunque tenían derecho a eso. *Voluntariamente* (un palabra clave aquí), se integran a la producción, en este caso, al trabajo en el campo, pues tienen un saber acumulado que sería una pena que se perdiese.

5. El nivel *subjetivo* es muy importante: cuando hay mística, entusiasmo, el proceso se puede llevar adelante, aunque los logros puedan ser limitados, lo que no parece ser el caso. Por consiguiente, no podemos olvidar estos *factores subjetivos* como elementos claves en un proceso revolucionario y *a fortiori* en uno de cariz libertario. Forman parte de toda la *simbólica* del proceso o *espacio de sentido* de una determinada acción social.

(2) El segundo pueblo colectivizado del que presentamos aquí una descripción más pormenorizada que el anterior es Candasnos, en la Provincia de Huesca. Se trata de un pueblo de unos mil quinientos habitantes, situado en la carretera general de Barcelona a Zaragoza, alejada de toda otra población (las más cercanas están a 24, 25, 42 y 9 kilómetros según los diferentes puntos cardinales). Aunque aislado, este pueblo destaca, en las observaciones de un artículo sobre él sin autor que firme⁶⁸, por una excelente construcción de sus edificios y su buen aspecto de conjunto.

⁶⁸ Procede de *Cultura y Acción*, número 97, con fecha 27.07.37 (cfr. Kelsey, 1987: 97-100).

En la Junta de la Colectividad están instalados el Consejo Municipal y la Junta Administrativa de la Colectividad. El Presidente explica a su interlocutor aspectos concretos de la Colectividad. Veámoslos.

En esta localidad no existe otra organización que la CNT. No hay partidos políticos. Después de haber superado la sublevación fascista, se hizo un llamamiento al pueblo, invitándole a organizarse en Colectividad. Todos ingresaron *voluntariamente*. Y eso por dos razones, que es interesante destacar: (1ª) por la convicción de sus ideas; y (2ª) porque las condiciones económicas de la nueva organización les parecieron excelentes. En otras palabras, las dos razones principales eran las de una *mística social* ya bien asimilada, y la *visión pragmática* de que eran mucho mayores las ventajas económicas de trabajar unidos que cada uno de manera individual. Tal vez este mismo tipo de razones puedan estar presentes en otras experiencias colectivistas a lo largo del territorio español republicano, sobre todo en Aragón.

En este sentido, todos aportaron cuanto poseían de interés para la Colectividad: tierras, aperos, caballerías, maquinaria, existencia en productos, y especialmente grandes ganas de trabajar. Vemos así que hubo *generosidad y entrega*, valores típicamente anarquistas, que aquí funcionaron a las mil maravillas.

La Colectividad constaba de 116 familias. Al principio, fue organizada la distribución mediante un *rationamiento equitativo* para todos. Sin embargo, vieron que este sistema carecía de flexibilidad para llenar todas las necesidades a satisfacción. Para ello crearon la *moneda local* (algo que ya hemos visto en el ejemplo anterior). Con ella se pagaba una asignación familiar de 35 pesetas de la época para un individuo solo, 42 para un matrimonio y una cantidad proporcional más por cada familiar que se encontrase en la casa. Cobraban en la misma proporción tanto los que trabajaban como los "viejos" y los "inútiles" que no podían trabajar.

Esto la Colectividad lo valoraba como siendo una expresión de gran humanismo. Una vez más vemos aquí presente una *serie de valores solidarios*, sin los cuales no sería posible la existencia de las mismas colectividades. En otras palabras, no bastan meras soluciones técnicas para los problemas colectivos sino también la presencia de una

determinada “sabiduría popular”, presente en un universo de valores comunitarios, superando el individualismo de una sociedad capitalista.

¿Cómo es la estructura organizativa? Existe una *Junta Administrativa*, compuesta por un *delegado* para cada ocupación (es decir, una división administrativa del trabajo): un delegado para las labores del campo, otro para la ganadería y así con otras actividades económicas: oficios, contabilidad y un presidente.

Lo que es interesante destacar es que *al mismo tiempo* que alguien ocupa un cargo de delegación responsable, ocupa él mismo también un puesto de trabajo (es decir, la responsabilidad no crea un puesto aparte, sin que es realizado desde una tarea concreta de producción). Igualmente, es interesante señalar que los asuntos se resuelven *de común acuerdo* (se supone que en esta Junta Administrativa) y si son importantes se someten a *Asambleas Generales* para ser discutidos entre todos. O sea, para el trabajo cotidiano, para los asuntos de poca monta, basta la Junta como tal, trabajando colectivamente. Para las tomadas de decisión importantes, el organismo máximo es la *Asamblea General*.

En nuestra opinión, es interesante este esquema, pues se evita así un problema mayor que es la *asambleitis* o *reunionitis*, es decir el banalizar la Asamblea General con exceso (y cansancio) de reuniones, que acaban por vaciar las reuniones con el tiempo. Ese modelo de dejar las cosas importantes y de fondo para tomadas de decisión en la Asamblea, así como las actividades ejecutivas, con pequeñas decisiones operativas para una Junta (o una especie de Comisión Administrativa), parece evitar ese problema del cansancio desmovilizador provocado por tantas reuniones.

En este pueblo había trece grupos organizados para el trabajo en el campo, cada uno con su delegado al frente. Todos ellos estaban dotados del material debido según las necesidades que tuvieran. Los oficios están agrupados en un taller común. Los más importantes son los herreros y los carreteros, que atienden a la conservación de las herramientas del campo. Es importante el depósito de agua, que es un gran estanque circular con un diámetro entre 25 y 30 metros, donde todo el pueblo va a buscar agua para el consumo. Sobre esto comenta el Presidente de la Junta:

“Para llenarlo utilizamos este valle que se extiende a nuestros pies hasta aquel pino que dista unos cinco kilómetros. Este valle no se cultiva ni se explota a fin de no remover la tierra y que el agua de lluvia se recoja lo más limpia posible; cuando llueve desviamos el agua recogida hacia el depósito. Además de éste, tenemos otros depósitos para las caballerías y en previsión de que algún año se agotara, cosa que no acostumbra a ocurrir” (Kelsey, 1987: 98).

En otras palabras, hay un pueblo bien estructurado y organizado. Por eso, el visitante dice que le produjo una grata impresión ver sus calles alineadas, las fachadas de piedra dura, la limpieza por todas partes, los patios frescos... Hay también una gran cantidad de maquinaria estacionada alrededor del pueblo, la tecnología de la época en cantidades suficientes y hasta abundantes en algún caso para poder llevar a cabo una excelente cosecha, siempre que las condiciones meteorológicas lo permitan.

El Presidente afirma que la cuestión económica de la Colectividad es excelente. La producción principal de la localidad son los cereales: trigo, avena, cebada y centeno. También se coge vino y aceite, y se cría ganado lanar para el consumo del pueblo. Teniendo en cuenta que no hay árboles ni huerta en todo el término, se traen por cuenta de la colectividad toda clase de verduras, frutas y productos hortícolas.

Es interesante que el Presidente de la Junta de la Colectividad afirme la necesidad perentoria de resolver este problema del agua, vital para el pueblo, de una manera definitiva. Su argumento es interesante. El aislamiento egoísta había dominado secularmente al campesino, que estaba preocupado tan solo por la dura lucha por la vida y siempre desconfiado de sus semejantes, ya que muchas veces solo se le acercaban para explotarle. Esto había dado por resultado la incapacidad de generar iniciativas que implicasen mutua colaboración con aquellos que vivían en situaciones semejantes. Pero ahora, concluía él de una manera un tanto kropotkiana, *dado que la Colectividad representa la realización integral de la ayuda mutua y la conjunción de esfuerzos*, intentarán resolver este problema vital para todo el pueblo.

Lo que nos interesa aquí es resaltar que el cambio de perspectiva subjetiva logrado a través de la participación y la gestión colectiva de

la comunidad. *Este cambio o paso de una visión egoísta e individualista hacia una más colectiva y participativa marca toda la diferencia en la nueva situación que se vive.* Y así, la óptica colectiva y colectivista es la que permite precisamente resolver los problemas que la comunidad encuentra presentes. Por eso, después de abordar la manera concreta cómo piensan resolver este problema y dado que no vamos a entrar en más detalles concretos sobre esto, puede él también afirmar, y esto es lo que más nos interesa aquí: “así es que pensamos resolver en poco tiempo mediante nuestra organización colectivista lo que en siglos de egoísmo no logró hacerse” (Kelsey, 1987: 99).

De todas formas, retengamos que esa organización colectivista ha sido posible por medio de un cambio de conciencia (que ha llevado consigo muchos años de trabajo libertario, pero que la urgencia de las condiciones *objetivas*, por decirlo así, ha permitido quemar muchas etapas y avanzar rápidamente en un determinado tipo de prácticas colectivas). Una vez más vemos cómo conciencia social y organización colectivista van de la mano en una dialéctica de mutuo reforzamiento. Es decir, la conciencia alimenta la práctica alternativa y esta, a su vez, permite realizaciones concretas que impulsan un cambio de conciencia mental. Es una interesante reflexión epistémica, nos parece.

Y quizá, en último término, sea indecible determinar qué es anterior, un poco como el problema del huevo y de la gallina. Son las opciones epistémicas las que aquí apuntan para la opción de una de los condicionamientos (objetivos o subjetivos), pero, en todo caso, ambos van de la mano y no puede existir el uno sin el otro.

Algunos aspectos finales más sobre esta experiencia es el grado de *tolerancia* que tuvieron sus autores. En el pueblo había también 57 familias *individualistas* (como sabemos, el término comúnmente empleados para aquellos y aquellas que no quisieron entrar en régimen colectivista), pero que son respetadas. Además, según el Presidente, las relaciones con la Colectividad son inmejorables. En efecto, la Colectividad les vende cuanto necesitan y atiende con sus oficios. En otras palabras, se sirven de los mismo unos y otros. La diferencia consiste en que los individualistas no disfrutan de las ventajas de la Colectividad y son los únicos responsables de su propia economía. Por consiguiente, no pueden consumir más que por el valor de sus productos. Incluso se han dado casos de generosidad por parte de la Colectividad con respecto a los individualistas al permitir, en caso de

enfermedad o infortunio, que fueran atendidos tan espléndidamente como la situación económica de la Colectividad lo permitía.

Del abastecimiento general está encargada la Colectividad, lo cual se realiza de acuerdo con el Consejo y la Junta del Sindicato, lo mismo que otros problemas de carácter más amplio. Ellos han aportado su esfuerzo a la guerra, ya que han atendido a unos sesenta evacuados, se han alojado y atendido a los milicianos que se han presentado, han surtido de grano a los milicianos en la medida en que vienen a buscarlo, sin mirar si lo pagan o no, y están dispuestos a dar para la lucha cuanto tienen y valen (*sic*).

En lo que respecta a la cultura cuentan que se lee mucha prensa, libros, folletos y revistas. Se eliminó el poco vicio que había (*sic*), y la juventud se preocupa seriamente de los problemas de la revolución y la guerra.

La conclusión la expresa el mismo Presidente:

“Sin duda alguna que la mayor satisfacción de todos es la normalidad con que se desenvuelve la colectividad, la justicia y la igualdad que encarnan sus principios, la emancipación económica que ha traído a las familias y las infinitas posibilidades que ofrece. Puedes decir a viva voz que estamos contentísimos con nuestra obra colectivista y revolucionaria, y otro tanto puede decirse de otros pueblos; los que no han querido participar en ella por reservas más o menos justas han sido respetados en todo momento y ocasión. Esta es nuestra obra de revolucionarios honrados y dispuestos a contribuir como el que más a los deberes que nos son comunes, nuestro orgullo de aragoneses revolucionarios” (Kelsey, 1987: 100).

Observamos aquí de nuevo el importante *aspecto subjetivo* del convencimiento de su labor y de toda una mística de vida y acción, que produce efectos objetivos de autorganización de la comunidad en sus diversas dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales. La satisfacción subjetiva es, por lo tanto, un importante *resultado* y, al mismo tiempo, *causa*, de estos cambios y de todo el proceso desarrollado.

(3) El tercer pueblo considerado, sin duda el más emblemático, es Graus. Tanto es así que el título del artículo publicado sobre el pueblo

lleva por título: "Si toda España fuera Graus, la guerra y la revolución hubieran triunfado para siempre"⁶⁹.

El enviado especial observa como en Graus ha cambiado hasta el aspecto externo de la población bajo el régimen colectivo. Y todo eso en el plazo de once meses. Según relata:

"Una calle ancha y limpia. Las fondas, los establecimientos públicos, pregonan en sus muestras la nueva era del colectivismo. Los comerciantes trabajan en común en las Cooperativas. Los barberos, los carpinteros, los transportistas, los alpargateros, todos están unidos por los fuertes vínculos económicos de los comunes intereses, por el trabajo común y por la hermandad más estrecha" (Kelsey, 1987: 101).

Sus habitantes dicen que, eliminados los caciques y reducida a nada su influencia en el pueblo, se lograron eliminar las competencias profesionales y las envidias que un régimen individualista por todas partes extiende. Por ejemplo, antes no se podían ver entre sí los sastres, los practicantes, los barberos, los maestros, los médicos, y especialmente las competencias entre los comerciantes de todas clases. Afirman que todos estos "venenos" (*sic*) han sido eliminados por las prácticas de las normas colectivistas. De esta forma, los anteriormente antagonistas, "fraternizan" ahora con el trabajo:

"En las asambleas se ve a los representantes de los distintos gremios sostener puntos de vista iguales, sin recelos ni envidias. Lo mismo ocurre con los campesinos, con los pastores, con los herreros, con los médicos. Todos trabajan y comen, y todos por igual, tienen sus necesidades cubiertas. Ferretería de la Colectividad. Despacho de comestibles de la Colectividad. Herrería de la Colectividad. Taller mecánico de la Colectividad. Molino de la Colectividad. Todas las expresiones materiales, morales y económicas del pueblo están aglutinadas en el todo de la Colectividad" (Kelsey, 1987: 101-102).

Hay división del trabajo. En asamblea, cada gremio organiza el trabajo, que debe ser respetado por cada colectivista. Se señala que sería de

⁶⁹ Publicado en el Boletín de Información CNT-FAI, editado en Valencia, número 11, con fecha 19-7-37, siendo el enviado especial Ulises Monferrer (fuente: Kelsey, 1987: 101-105).

pensar que cada asamblea de gremio sería una discusión interminable. Pero sucede más bien lo contrario. Se habla muy poco. Y eso, es señalado, porque cada uno sabe su obligación, no la rehúye. Los mayores de sesenta años están eximidos de trabajar. Pero estos decidieron, en asamblea, trabajar. No querían ser una carga onerosa para los demás colectivizados y para contribuir al levantamiento de la postración de su pueblo, y para situarse a la cabeza de la producción entre los demás pueblos de los alrededores. Formaron una auténtica y "emocionante" Brigada de Choque. El pueblo le dio el nombre de "Brigada Internacional".

Es interesante analizar esto desde un punto de vista de *sociología intergeneracional*. Sería de pensar que los más mayores, después de haber sido explotados en el trabajo durante tantos años, ahora quisieran precisamente descansar y disfrutar modestamente de la vida. Además, esto fue lo que la misma Colectividad decidió en Asamblea. Sería lo que esperaríamos lógicamente, desde una óptica individualista y capitalista. Sin embargo, sorpresivamente, los mayores tomaron la decisión de trabajar también en el proceso productivo. Se dice que "no querían ser onerosos" para la misma Colectividad. Es un ejemplo de generosidad y de entrega con entusiasmo a un ideal que les anima. En otras palabras, el proceso de la revolución social que se está llevando a cabo con las colectivizaciones libera una gran cantidad de "generosidad revolucionaria", capaz de mostrar unas posibilidades antropológicas latentes, a la espera de un momento social oportuno. Fue esto lo que ocurrió. La crónica relata que: "En pandillas marchan los viejos al campo y establecen competencias en el trabajo" (Kelsey, 1987: 102).

Dicho de una manera sociológica más técnica, se despierta lo que Max Weber llamaba la "racionalidad sustantiva" (frente a la, o, por lo menos, contradistinta, de la "racionalidad formal o instrumental"). En otras palabras, hay una presencia de valores revolucionarios que dan sentido a las vidas de los diferentes actores sociales que participan en este proceso colectivizador. Muestra además una integración intergeneracional envidiable. La sabiduría de los mayores y la energía de los más jóvenes puede ser muy útil para encontrar un proceso productivo más eficaz, y sobre todo, un sentido de la vida colectiva que anima a sus participantes. Este fenómeno del entusiasmo colectivo provocado por un proceso revolucionario (o cualquier proceso de movimiento social en gestación y evolución) es lo que algunos

sociólogos, como Alberoni, en la línea de Max Weber, denominan “estado naciente”, como hemos referido ya varias veces y que analizaremos más adelante.

Otros datos de interés: todos los sábados los colectivistas van a la Caja Central de la Colectividad, firman su nómina y cobran su dinero. Adquieren lo que necesitan para su subsistencia en las Cooperativas de la Colectividad. También aquí rige el principio de “a mayor ahorro, mayor capacidad adquisitiva de los vecinos”. Como vemos, la gestión crematística es diferente en las distintas Colectividades que se dieron, por las muestras empíricas que vamos encontrando. Aquí se usa el dinero y con eso la *capacidad de ahorro* gana una importancia creciente. En media, son mejores las capacidades adquisitivas de los colectivistas, así como más las ventajas que poseen con respecto a la situación pre-19 de julio.

Interesante es observar también cómo se gestiona la situación de alguien que decide casarse. Cuando un colectivista decide casarse se le da una semana de vacación, se le busca casa (nótese que las viviendas están también colectivizadas) y se le facilita muebles por medio de la correspondiente Cooperativa. Estos muebles le son facilitados como un crédito, ya que los tendrá que ir amortizando con el tiempo, pero sin ningún agobio. Todos los servicios de la Colectividad están prontos a la llamada de sus necesidades.

Desde que un ser humano nace hasta que muere, la Colectividad le protege, cuida de sus derechos y de sus deberes, que por sí mismo fija democráticamente en las Asambleas (de nuevo este papel central de la Asamblea en la vida comunitaria de la Colectividad). Este *programa social* era bastante avanzado para la época. Solo estará históricamente mucho más tarde disponible en las realizaciones de la llamada *Sociedad del Bienestar*, especialmente de los países nórdicos europeos (antes de la globalización neoliberal). Para la época y para España era este todo un avance revolucionario en materia social.

No surgían discrepancias entre los gremios representantes de las distintas ramas de producción. El colectivista, se dice en este pueblo, “tiene todo al alcance de la mano” (Kelsey, 1987: 103). Lo refieren como pan, trabajo y medios de perfección-superación. En otras palabras, alimento, trabajo y cultura.

Hemos visto los mayores. Con respecto ahora a los niños no trabajan hasta los catorce años (véase lo que era normal en aquella época en el país), por ninguna razón y excusa. Terminó la explotación del niño por los propios familiares, obligados casi siempre por la miseria de los hogares en que nacieron a abandonar la formación en la escuela. En cuanto a las mujeres, las madres y, especialmente, las que serán pronto madres, son objeto de un cuidado especial, sobre todo en el período de la lactancia. Están relevadas de todo trabajo. Todas las jóvenes trabajan en los talleres en donde cosen y confeccionan prendas para los combatientes, en los campos o en las oficinas. (Vemos que todavía no hay una completa igualdad de género en el trabajo, puesto que vemos aquí las jóvenes mujeres en los trabajos que en aquel entonces llamarían de "corte femenino", pero de nuevo téngase en cuenta la situación general de la mujer en esta época histórica).

Lo curioso de Graus: ser toda "una colmena (*sic*) de gentes laboriosas y abnegadas, regida por los toques de sirena, que marca las horas de trabajo y de descanso a todos los vecinos" (Kelsey, 1987: 103). En otras palabras, es como un gigantesco "monasterio social" libertario, regido por la campana de la Comunidad...

Es un fenómeno interesante a destacar la importancia que tiene en el pueblo el llevar a cabo unas estadísticas rigurosas. Curiosamente, era esta una cuestión siempre destacada en las utopías sociales del anarquismo, así como en los diferentes programas de alcance medio de lo que sería una verdadera comunidad libertaria. Aquí se ve que esto lo cumplieron con gran detalle.

En efecto, el propio entrevistador quedó enormemente impresionado ("estuve a punto de desvanecerme") sobre esta temática de la estadística, con un departamento específico y con un fichero americano (la gran novedad en aquel entonces), en el cual se informaba de un modo preciso de la marcha de los trabajos y de las cifras de producción de todo el pueblo. El Secretario general de la Colectividad, Portella, le dijo:

"Todo está sistemáticamente organizado. Cada rama de la producción tiene su fichero americano, con los datos exactos de su desarrollo y de sus posibilidades al día, a la hora. De esta manera nada se desperdicia y todo alcanza el punto máximo de una organización segura y real. Sin este rigor en la

sistematización en todos los órdenes, ¿se hubieran podido llevar a cabo las gigantescas obras de reconstrucción que ha realizado la Colectividad de Graus? Desde luego, no” (Kelsey, 1987: 103).

Y añadió:

“Merced a ella, junto al pueblo, se ha levantado una granja modelo para el ganado de cerda de unos 2.000 animales de distintas razas y edades (...) La granja en cuestión está montada con arreglo a las más modernas instalaciones. Los animales tienen duchas y los cuidados todos que le tratamiento científico del ganado requiere (...) Al iniciarse esta obra estudiaron y discutieron detenidamente distintos modelos y que optaron por fin por un modelo norteamericano igual al de las granjas porcinas de Chicago” (Kelsey, 1987: 104).

También ha sido construida en las afueras de la población otra granja avícola. Ocupa una gran extensión de terreno, un antiguo huerto y jardín. Posee las más variadas especies de aves domésticas, y se piensa tener para el próximo otoño cerca de 10.000 ejemplares en pleno rendimiento. De momento, los pabellones albergan “solo” 6.000. Para ellos todo era nuevo y magnífico, con gran organización y un laboratorio de experiencias muy satisfactorias. El director de la granja ha inventado una nueva encubadora (*sic*) de mayor rendimiento. Y se concluye:

“De todas las comarcas de Aragón van a tomar modelo. Graus es un lugar de peregrinación para los trabajadores aragoneses y una escuela de reconstrucción económica y moral de nuestra patria” (Kelsey, 1987: 104).

Podemos observar aquí como las y los pobladores de Graus daban una gran importancia al *avance tecnológico* empleado en su trabajo y se sentían orgullosos de ello. La mayor organización social implicaba también un mayor avance técnico en su proceso de trabajo. Interesante también resaltar como unen este progreso económico con la *reconstrucción moral*, todo como consecuencia de una colectivización modélica, dentro de las posibilidades concretas de aquella gente.

Pero no acaba aquí la cosa.

No se trata meramente de cuestiones productivas. También hay un espacio importante para la formación cultural, lo cual resulta de mucha tradición anarquista histórica. En efecto, funcionaban allá unas magníficas escuelas (con el nombre de "Joaquín Costa": y es interesante esta asociación educativa con aquel carismático personaje de la España de alguna década anterior, que tanto significó para el agro español), una biblioteca con un catálogo que es índice de las obras más modernas en aquel entonces, en todos los órdenes de las disciplinas humanas. La Colectividad cuenta además con una imprenta y una librería. Se creó además una *Escuela de Artes y Oficios*, en donde cursan estudios más de sesenta jóvenes de la localidad, ejercitándose así en el aprendizaje de las distintas técnicas de las Artes y los Oficios. Y aquí mismo, en el edificio de la Escuela de Bellas Artes y Oficios, ha sido instalado un museo de obras históricas, escultóricas y de talla en madera, así como también de objetos valiosos a nivel artístico e histórico.

(Es interesante observar aquí que lo que denominamos "mística colectivista" lleva a una recuperación enorme de subjetividad colectiva y personal, que se manifiesta no solamente en el aumento y mejora del nivel productivo, sino en una mayor conciencia cultural y moral. Todos estos elementos están entrelazados de una manera holística, algo que tendremos que reflexionar en la parte final de este trabajo de investigación, como algo crucial para entender todo el proceso colectivista libertario como un todo interligado e intercruzado).

Finalmente añadamos que se estudiaban en esta Colectividad las posibilidades de la explotación de algunas zonas de su comarca, que son ricas en carbón y piritas. Sus industrias funcionan al máximo rendimiento, dentro de unas bases perfectamente normales. Ha industrializado los aprovechamientos de la ganadería, basada en las normas colectivistas de vida, de tal modo que "lleva camino de transformar la vida de todos los pueblos de la comarca de su nombre. Ha hecho la Revolución" (*sic*) (Kelsey, 1987: 104).

Graus tampoco olvidó sus compromisos con la guerra contra el fascismo y así atendía, en gran parte, a las necesidades de una colonia de niños refugiados, con sus maestros, en un gran palacio cercano a la población, que tenía un amplio jardín. Atendía además cerca de las zonas de guerra en Madrid, de bajo Aragón y de otros puntos cercanos a las líneas facciosas. Sus habitantes tenían la conciencia de que Graus

figura a la cabeza ante cualquier requerimiento de las necesidades de la guerra, entre todos los pueblos de Aragón.

Finalmente, proclaman, con cierta candidez y hasta ingenuidad revolucionaria, pero con mucha emoción y rebosantes de generosidad:

“Por cierto (...) que la confusión, sin duda, que supone el montaje y reajuste del Estado, después del derrumbamiento del 18 de julio ha impedido el cobro por parte de Hacienda, del líquido imponible y demás impuestos con que hemos de contribuir a la atención de las cargas específicas del Estado. En la Caja de la Colectividad tenemos hecho el cálculo de lo que corresponde pagar al pueblo de Graus. Como se puede comprobar, aquí pensamos en todo y nos anticipamos a todo. Esperamos que vengan a cobrar”.

Ciertamente, resulta un tanto irónico esto en mentes y corazones libertarios, tremendamente contrastante con tantos ricos y poderosos en aquel momento que eran ciertamente muy partidarios del Estado, se les llenaba la boca con el respeto hacia la Autoridad del Estado y con el cumplimiento de las responsabilidades hacia él, pero que se dedicaban sin muchos escrúpulos a la evasión de impuestos siempre que podían. ¡Ironías de la Historia!

Un último dato numérico: de los 500 vecinos de Graus todos eran colectivistas, excepto 160.

6.4. Resumen y conclusiones generales sobre las diversas experiencias colectivistas

Serían las siguientes, recogidas sintéticamente en una serie de puntos.

(1) Las colectivizaciones fueron un hecho real, empírico, histórico, no un mero *constructo de razón* o una propuesta teórica.

(2) Ciertamente, no fueron todas iguales, dado el diferente contexto geográfico, social e histórico en que se dieron. Pero tuvieron unos principios comunes, que analizamos páginas atrás. Por eso, construimos un *tipo ideal* sencillo que las podría identificar.

(3) Nos parece fuera de lugar sostener que las colectividades se dieron *todas* por medio de la fuerza, de la coacción física o psicológica. Afirmar esto debería ser objeto de demostración sociohistórica (en todos los casos) y no un mero prejuicio ideológico en contra. Sin rechazar que pueda haber habido presión psicológica a nivel individual o familiar en algunos casos para la presencia en las colectividades, sería exagerado y desatinado querer poner esto como principio absoluto. Los datos que hemos presentado muestran más bien que representaron todo un *movimiento social* emergente en aquel contexto de la Guerra Civil. También sería exagerado decir que *todas* fueron una "Arcadia" o "paraíso terrenal anarquista", porque hubo igualmente discusiones, limitaciones, contradicciones, etc., no solo dentro de algunas colectividades, sino también hubo presiones (políticas) de fuera hacia ellas. No tuvieron un contexto tranquilo y apacible para experimentar, como suele ocurrir con prácticas sociales que resultan *polémicas* en el momento en que se realizaron.

(4) Una crítica que se pudiera formular a las colectividades sería su corto espacio de tiempo de funcionamiento, lo cual no sería suficiente para que fuera una demostración empírica de las potencialidades o no del comunismo libertario. Esta crítica es *tendenciosa*, porque los hechos históricos fueron lo que fueron, y no continuaron más por la derrota militar del lado republicano. Sería un prejuicio pensar que, si esto no hubiera ocurrido, las colectividades entrarían en graves contradicciones internas y terminarían disolviéndose, porque eran... *icontra-natura*! Más bien la conclusión puede ser la contraria: hay una fuerte tendencia a pensar que hay un *componente antropológico* que posibilita y favorece el trabajo colectivo en libertad, igualdad y justicia, sobre todo si es acompañada o precedida de una mística que le dé sentido (en este caso, el *comunismo libertario*).

(5) Las colectividades fueron expresión de la capacidad autogestionaria llevada a cabo por la CNT, anarquistas en general, e incluso algunos grupos marxistas, incluyendo aquí el sindicato de la UGT (su parte más revolucionaria).

(6) Las colectividades mostraron que la autogestión *puede* funcionar y que es perfectamente *posible*. Y que tiene más ventajas que el puro individualismo económico. Lo demostró fehacientemente.

(7) La autogestión practicada por las colectividades no fue una mera expresión “economicista” (cooperativismo). Era más que eso: una integración de los aspectos políticos, sociales y culturales. Fue, en la mayoría de los casos, una autogestión *integral*, aunque no perfecta, con sus limitaciones, contradicciones e *idas y vueltas*, por necesidad, ante las vicisitudes históricas habidas.

(8) Pese al relativo poco tiempo de la experiencia, demostró que pudo ser fecunda, animada, factible, efectiva, moderadamente exitosa, ejerciendo un papel de *efecto-ejemplo*, muy peligroso para el poder autoritario, pseudo-democrático o de individualismo económico.

(9) Pese a las normales improvisaciones que todo proceso socio-histórico necesariamente implica, las colectividades no fueron meras *improvisaciones*. Fueron bien pensadas y trabajadas a lo largo de muchos años de génesis y debate, como hemos intentado mostrar a lo largo de los diferentes capítulos. Hubo claridad de ideas en defender que el modelo autogestionario era el más acorde con el espíritu libertario. El *comunismo libertario* era su fuente de inspiración teórica.

(10) Estuvo siempre claro, con la experiencia de las colectividades, que el anarquismo no pretendía ser sólo una mera filosofía o *Weltanschauung* (*mundivisión*). Era fundamentalmente una propuesta de vida colectiva social y también personal. Por tanto, una *praxis*, más que una mera *teoría* (aunque la presuponía y, al mismo tiempo, la posibilitaba). De todas formas, hubo un interesante proceso dialéctico complejizador de praxis-teoría-praxis, que confluyó al final en las iniciativas de colectividades.

En otras palabras, la *autogestión integral* se puso a prueba en el experimento español del 1936 al 1939, con resultado positivo.

“Só os peixes mortos seguem a corrente”⁷⁰.

7. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA AUTOGESTIÓN

Después de haber investigado sobre las diversas experiencias anarquistas a nivel autogestionario, las denominadas *colectivizaciones libertarias* durante la Guerra Civil del 36, así como lo fundamental del ámbito histórico que las permitió (y condicionó), vamos a adentrarnos ahora en este capítulo en la *teorización (principalmente libertaria, pero no solo) de la Autogestión*.

En otras palabras, esto implica trabajar dos cuestiones, mutuamente entrelazadas: (1) cómo se podría formular una fundamentación teórica de la Autogestión, desde el punto de vista libertario (y pensamientos afines); y (2) cómo la formularon realmente algunos autores libertarios (y otros afines).

Es evidente que, como hemos dicho, ambos aspectos están intrínsecamente interconectados. Lo nuestro es solo mostrar diversas posibles modalidades de fundamentar de un modo teórico la Autogestión desde diferentes puntos de vista, que intentaremos que sean *complementarios*. Procuraremos que sean buenas fundamentaciones, consistentes y coherentes con todo lo que hemos analizado hasta ahora.

7.1. El punto de partida: la fundamentación sociofilosófica de la Autogestión

Aclaremos las cosas. No vamos aquí, en este proceso de fundamentación sociofilosófica de la Autogestión libertaria, a citar *solamente autores anarquistas*, sino también a todos aquellos y aquellas que nos pudieran ayudar en esa fundamentación autogestionaria. Y esto porque existen varios pensadores que perfectamente hicieron aportes autogestionarios, sin encuadrarse formalmente en lo que podemos “definir” como estrictamente “libertario” (ya sabemos lo complejo que es esto). Lo que sí es importante es que lo reflexionemos bajo un *prisma libertario*. O, dicho

⁷⁰ “Solo los peces muertos siguen la corriente”. (*Graffiti* en la calle Conde de Almoester, Lisboa, noviembre de 2014).

más técnicamente, con una *epistemología libertaria*. Comencemos, pues.

7.1.1. En primer lugar, en este *punto de partida*, hay, en nuestra opinión, una categoría esencial para la fundamentación. Y es la categoría de *alienación*. Es una categoría que posee un enorme significado social, pues representa una visión de lo que ocurre en nuestras formaciones sociales. Es decir, en principio, la alienación es tanto social, comunitaria o colectiva, como individual o personal.

Filosóficamente, le debemos a Hegel la formulación más fecunda de esta categoría central para nuestro análisis. En efecto, G.W.F. Hegel (1770-1831) no es el primero que reflexionó sobre la *realidad* social y antropológica de la *alienación*, pero sí uno de los primeros que así la *categorizó*.

El término técnico utilizado por Hegel en alemán para *alienación* es *Entfremdung*, una palabra compuesta del prefijo 'ent' (con el significado aquí de algo contrapuesto, o puesto ante algo) y el sustantivo 'fremdung', que significaría en castellano "distanciamiento", "extrañamiento", "alienación", "enajenación". Tal vez la mejor traducción del término fuera "extrañamiento", o mejor, "hacerse extraño". En la lógica dialéctica de Hegel significa sobre todo "hacerse extraño a sí mismo". En otras palabras, es un movimiento del propio sujeto por el cual se hace extraño a sí mismo, se hace o deviene "otro". Esta última acepción cuadra bien con el término latino *alienatio*, alienación, hacerse otro (diferente de sí mismo).

Pero veamos qué significado filosófico le da el mismo Hegel a la palabra, lo cual nos puede resultar útil para utilizarlo luego de una manera social, y no meramente filosófica (o antropológica o psicológica, incluso). Para Hegel, el término tiene un contenido fundamentalmente *ontológico*. Partiendo de su concepción dialéctica de la realidad, dialéctica, inspirada en el filósofo griego Heráclito de Éfeso (535-475, aproximadamente), Hegel desarrolló un sistema omnicomprensivo. Ahora no lo vamos a estudiar en su totalidad, sino solo ver lo que nos puede interesar para esta investigación.

En efecto, la categoría de alienación tiene mucho que ver con el sentido de la dialéctica hegeliana. 'Alienación' es el momento negativo del auto-desarrollo de la Idea Absoluta, en su movimiento permanente.

Para su desarrollo, la Idea Absoluta, el Dios de Hegel, que se realiza en un proceso histórico, *necesita* objetivarse, salir de sí, salir de un estado inicial abstracto, in-mediato, sin contenido. Precisamente, la Historia de la Humanidad (y del Cosmos) es este permanente salir de sí mismo de la Idea y el “extrañarse”, el salir a-fuera de sí mismo. Es el momento dialéctico en que el Ser Absoluto se hace “otro”, pasa a existir en cuanto otro. El primer momento, o de posición, necesita, pues, este segundo momento de negación, de ‘mediación’ (*Aufhebung*), que es un momento concreto, mediato, en terminología hegeliana, para realizarse. O mejor, para auto-realizarse.

Sin embargo, estos dos momentos de *tesis* y *antítesis* (aunque el mismo Hegel no utiliza este lenguaje, que es más bien original de Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814), necesitará un momento posterior, o de *síntesis*, en el que se conservan ambos elementos de tesis y antítesis, pero se pasa a una *síntesis* superior que los integra. Esta nueva síntesis es un ser o un ente nuevo, que integra en sí ambos momentos de la dialéctica: positivo, el ponerse; y negativo, el negarse.

Lo que nos interesa aquí es retener este concepto hegeliano de “desgarramiento”, “extrañamiento”, “vaciamiento de sí”, como un proceso *necesario* del movimiento de la Idea en su marcha hacia la realización plena. La *mediación* incluye siempre en sí la dimensión de “lo otro”, de la oposición y de la contradicción. Sin “extrañamiento” no hay verdadero desarrollo dialéctico, ya que es intrínseco al darse mismo de la realidad. Es de resaltar que Hegel ha presentado también la dialéctica como una filosofía de lo real, y no sólo como una mera filosofía conceptual, porque para él la realidad y el concepto se identifican.

El “meollo metafísico” de sus sistema era que el Ser y la Nada se identifican. El puro Ser tiene que ser lo más indeterminado, ya que toda determinación es concreta, y el Ser puro tiene que integrar en sí todas y cada una de las determinaciones. Pero al darse como el más universal de los seres, tendría que ser totalmente *indeterminado*, es decir, carente de limitaciones y determinaciones (recuérdese el principio spinoziano: “omnis determinatio est negatio”, que puede leerse también a la inversa). Pero si esto es así, entonces, ¿qué hay de más *indeterminado* que la noción misma de Nada? La pura Nada, por definición, es vacía, abstracta, carente de determinaciones o limitaciones. Luego, Ser y Nada se identifican.

La salida de esto es un tercer elemento: el *Devenir* (*Werden*). El Devenir es la síntesis fecunda de aquellos dos previos *momentos dialécticos*, en los cuales toda tesis encierra ya en sí la antítesis, solo siendo superada en la síntesis. En el Devenir, Ser y Nada se sintetizan, pasando a ser en la realidad el Ser *mediatizado* por la *negación concreta*. La mediación no es, pues, sino la igualdad de sí mismo, pero *en movimiento*. Lo dice claramente Hegel en su famoso *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*:

“... la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*” (Hegel, 2010: 17).

El Devenir es así el auto-proceso del Espíritu que lleva a afirmarse, a negarse, y a darse de nuevo, enriquecido, en una etapa superior. Este es el proceso de la Dialéctica. La ya citada palabra ‘superación’ (*Aufhebung*), tiene en alemán un doble sentido: “anular” y “conservar”, y es este doble sentido el que es mantenido en este término técnico hegeliano: la síntesis es superadora, en el sentido en que anula y conserva sus dos momentos anteriores. Pero con ello alcanza un nuevo nivel, donde hay *novedad ontológica*.

La Realidad es así el despliegue de la Idea, en su proceso de autorrealización, hasta convertirse en Espíritu Absoluto. En esto se ve el *idealismo filosófico* de Hegel. Por eso, podrá nuestro filósofo afirmar que “lo racional es real y lo real es racional”. La cuestión es entender si esto se da *ya*, o solamente es al final del proceso.

La primera afirmación implicaría un conservadurismo ingenuo y la legitimación del orden establecido. La segunda afirmación sería, por el contrario, llevar al futuro, hacia un final de la Historia Universal, el sentido de todo el proceso, porque para Hegel la Verdad es el Todo. Pero precisamente otra pregunta se hace pertinente aquí y es si hay un *final* del proceso dialéctico. Siendo coherentes con el método dialéctico hegeliano, habría que decir que *no*, que el proceso dialéctico es siempre permanente, sin final conclusivo. Sin embargo, si esto es así, no hay verdadera realización de la Idea (objetiva, para Hegel), pues no se ha cerrado el proceso y no sabemos qué es en definitiva, la Verdad, con mayúscula.

Sin embargo, aquí lo importante para nosotros es ver cómo Hegel ha introducido una categoría básica para una posterior interpretación/uso epistémico social. La *alienación* va a ser el resultado de este proceso dialéctico en su momento segundo, pero no final. Sin él, no habrá realización necesaria del Saber Absoluto y del mismo Dios o Espíritu Absoluto (tal como lo entiende Hegel), en tanto y en cuanto desarrollo. La alienación es el estar o darse fuera de sí. El *en-sí* es el primer momento del proceso dialéctico. El segundo, es el darse *fuera-de-sí* (la alienación). La síntesis es el ser *en-sí y para-sí*.

Retengamos aquí entonces lo que parece más significativo de Hegel para nuestra investigación:

- (1) La Realidad no es estática, sino un proceso permanente.
- (2) Este proceso permanente es dialéctico (tesis-antítesis-síntesis).
- (3) En este proceso dialéctico existe la *alienación* (corresponde al momento de antítesis). Ella es constitutiva de la Realidad en cuanto que tal. Es un momento *necesario* de la dialéctica de lo Real.
- (4) La dialéctica implica contradicción permanente, pero con síntesis superadora.

7.1.2. Su discípulo, Ludwig Feuerbach (1804-1872), uno de los principales representantes de la llamada *izquierda hegeliana*, también llamados *jóvenes hegelianos* (donde encontramos autores de la importancia de David Strauss, Bruno Bauer, Ruge, Stirner, Engels, Marx), da una *inversión* al pensamiento de Hegel. Aunque esto no fue así desde el principio, porque fue un acérrimo seguidor de Hegel desde los comienzos. El giro que da va en la línea de dos ejes: (1) la crítica *materialista* de todo el pensamiento especulativo (suya es la frase de que: “el ser humano es lo que come”, en el sentido de que es todo lo que este ha asimilado lo que él mismo reproduce); (2) el enfoque *antropológico* en la crítica de la religión.

Dado que Dios o Espíritu Absoluto era el sujeto fundamental de la Historia Universal en Hegel, Feuerbach alcanza su madurez intelectual precisamente haciendo una *crítica radical de la religión*. Esto es crucial para entender luego su *teoría de la alienación*. En efecto, la afirmación revolucionaria de Feuerbach es que no fue Dios quien creó al ser humano sino el ser humano quien creó a Dios. Esto aparece en un famoso texto de su obra *La esencia del cristianismo*:

“La religión es la escisión del hombre consigo mismo, considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios es omnipotente, el hombre impotente; Dios es santo, el hombre pecaminoso. Dios y el hombre son extremos: Dios es absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones. El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión, es una escisión entre el hombre y su propia esencia” (Feuerbach, 1975: 81).

Aquí vemos como Feuerbach está usando la dialéctica de Hegel en su sentido de alienación, pero de un modo distinto y hasta opuesto al mismo Hegel. En efecto, para Feuerbach la religión es la esencia infantil de la humanidad. El ser humano proyecta en el exterior su propia esencia. En otras palabras, es su propia esencia *idealizada*. ¿Qué es su ‘esencia’? Son los atributos verdaderamente humanos como inteligencia, bondad, belleza, poder. Aquí son elevados al infinito y sustantivizados en un Ser Absoluto, que ahora pasa a tener vida propia. Pero el secreto de todo ello es que la propia vida de Dios depende del ser humano.

En esta “arqueología” de la génesis de Dios se trata de la escisión, la proyección hacia fuera de sí del propio ser humano. En esto consiste su *alienación*: se convierte en *otro*, un ser diferente, una esencia hipostasiada, fuera de sí, frente a su misma subjetividad. Ahora pasa a existir, a tener vida, una nueva subjetividad, que puede ser correctamente denominada la Subjetividad con mayúscula. Frente a ella sólo cabe una subjetividad con minúsculas, vacía (o vaciada) de sí misma, alienada y dependiente. Como él mismo escribe:

“... Dios es la personalidad pura, absoluta, desligada de todos los límites de la naturaleza, es absolutamente lo que los individuos deben ser y serán-la fe en Dios, por consiguiente, la fe del hombre en la infinitud y verdad de su propia esencia-. La esencia divina es la esencia humana subjetivamente humana en su absoluta libertad e ilimitación” (Feuerbach, 1975: 220).

Por consiguiente, para nuestro autor, aún todavía con lenguaje que nos recuerda a Hegel, pero ya invertido, la esencia de la religión es la *alienación* (*Entfremdung*) y la *dependencia* (*Abhängigkeit*). Retengamos de momento estas dos categorías, que van a ser más adelante muy importantes para nuestra teorización de la *heterogestión*.

Así, pues, para Feuerbach, el *homo religiosus* es un ser infantil, porque depende de otro (en este caso de Otro), o sea, es *heterodependiente*. En realidad, depende de su misma imagen dorada, proyectada al infinito..., solo que no se da cuenta de esto. Tanto la realidad, como su proceso, no son re-conocidas por él. Por consiguiente, la adultez del ser humano, de la Humanidad, consiste en recuperar su esencia perdida, escindida, hipostasiada en ese otro ser absoluto denominado con el vocablo 'Dios'. En otras palabras, 'Dios' no pasa de un *ídolo*, para Feuerbach, un ser creado por la imaginación humana. La dinámica religiosa es un proceso de *fetichización*⁷¹, por el cual "la fe sacrifica el hombre a Dios" (Feuerbach, 1975: 336).

El problema de todo esto, en perspectiva feuerbachiana, es que este ídolo es un "ídolo-vampiro", es decir, un ídolo que vive de la sangre humana, del vaciamiento de la vida del ser humano. 'Sangre' es aquí un símbolo de la "esencia humana". Precisamente en este sentido, para ejemplificar su pensamiento, Feuerbach utiliza una imagen tomada de la Medicina, de la dinámica concreta del corazón humano. En esta imagen cardiológica, existen dos momentos:

(1) En un primer momento, *sistólico*, el corazón se contrae y expulsa la sangre por las venas. Para nuestro autor, se trata del momento *religioso*: el corazón (el ser humano) expulsa fuera de sí su sangre (su humanidad, sus atributos, su esencia humana). De esta manera, la esencia humana es *hipostasiada* en un Ser Supremo, quedando ella por consiguiente separada del ser humano concreto, es decir, separado de la persona. Este *vaciamiento* es la etapa infantil del ser humano.

(2) Pero hay un segundo momento, en el que el ser humano concreto vuelve a recuperar su esencia perdida. Es el momento *diastólico*, en el que la sangre vuelve al corazón, puesto que este se dilata y absorbe

⁷¹ Al abordar Karl Marx más adelante hablaremos de este importante proceso de fetichización.

de nuevo la sangre anteriormente expulsada. La persona se reconcilia entonces consigo misma. Se trata ahora de la etapa *antropológica*, la etapa de la adultez y madurez del ser humano.

En otras palabras, el primer momento, el momento *teológico* (sístole) es el momento falso (*alienante*) de la Humanidad. El segundo momento, el *antropológico* (diástole), es el momento verdadero (integración y reconciliación consigo mismo).

En este segundo momento, la persona humana reconoce que los grandes atributos (Verdad, Bondad, Felicidad, Inteligencia...), no se encuentran hipostasiados en un Ser Absoluto, llamado 'Dios', distintos de la misma persona humana. Pero en realidad estos atributos se encuentran más bien *dentro* del mismo ser humano concreto, de carne-y-hueso. Son su propia esencia. Son atributos humanos y no divinos. El ser humano de carne-y-hueso recupera así su autoconfianza y no renuncia a su autonomía. Por el contrario, antes él era un ser dependiente y heterónomo de un supuesto Ser Divino, de quien en definitiva, él era el creador.

En otras palabras, esta es la esencia del fetiche y del fetichismo, como proceso: *ha sido creado por el ser humano, pero se vuelve en contra de él*. El fetiche se convierte en *sujeto* y el ser humano en *objeto* (*inversión*). De-construir este mecanismo tomando conciencia de su intrínseca perversión y mentira es el proceso de *des-fetichización*, de *des-alienación*, es decir, pasar de la heteronomía a la autonomía, de la heterogestión a la autogestión.

Esta *escisión* entre el ser humano concreto, de carne-y-hueso, y la objetivación de su esencia genérica en 'Dios', es fruto de la proyección del deseo humano de infinitud, pero escindida, dividida, alienada, de su finitud real, concreta. Por lo tanto, para Feuerbach, la religión (y especialmente el cristianismo) transforma al ser humano en un *objeto* (por así decir, lo *reifica*, lo *cosifica*), en una pasividad, en una nada. 'Dios' y el ser humano están así en una *antítesis irreconciliable*: cuanto más se desprecie uno, se humille, sufra..., tanto más Dios será glorificado y exaltado. El Todo del Uno significa la Nada del otro.

Por consiguiente, para Feuerbach solamente el *ateísmo* permite recuperar al ser humano su humanidad perdida, su propia dignidad humana. En otras palabras, podríamos decir que *solamente el ateísmo*

des-aliena al ser humano concreto. El ser humano recupera así su verdadera infinitud, que es lo humano genérico (= la Humanidad). De ahí su famosa frase programática: "Homo homini deus est!" ("El hombre es dios para el hombre"):

"Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley suprema. *Homo homini Deus est*: éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo" (Feuerbach, 1975: 300).

Por consiguiente, la vida humana es *ya* de naturaleza divina. El secreto de la teología es la antropología. Cualquier otro dios que no sea el ser humano, se transforma *ipso facto* en un ídolo, en un fetiche alienante, creado por la propia mente, deseo y manos del ser humano. Es a este supremo ídolo a quien hay que desenmascarar y derribar por ser un *antagonista* del ser humano. Nace así el presente de hombres y mujeres, como seres re-conquistados (des-alienados). Es decir, el ser humano como presente de autorrealización. La crítica atea se convierte entonces en una filosofía *humanista*, e incluso *personalista*, en el caso de Ludwig Feuerbach.

En lenguaje actual, diríamos que lo que hace Feuerbach es *empoderar* (o *apoderar*) el ser humano como tal, anteriormente alienado. Y empoderarlo significa *des-alienarlo*. Veremos en su momento que la praxis de la autogestión libertaria llevó a las comunidades a una experiencia de empoderamiento, o sea, de des-alienación práctica. La alienación significa que los seres humanos no están en sí mismos, es decir, que su acción está fuera de su ser. O sea, que su praxis no es una praxis realizadora, humanizadora. El ser humano está así escindido entre lo que Feuerbach denomina su "esencia" y lo que es su vida fáctica y cotidiana. Por lo tanto, es un "extraño" para sí mismo.

7.1.3. Esta crítica de Hegel llevada a cabo por Feuerbach, invirtiéndolo, así como la crítica religiosa derivada en un ateísmo, va a ser muy útil para otro discípulo de Hegel por la izquierda: Karl Marx (1818-1883).

Marx acepta la crítica hegeliana de Feuerbach, pero le reprocha también a él que no ha sido suficientemente *radical* en el proceso de des-alienación. Es decir, no ha ido a la *raíz* del proceso de alienación. Con ello critica también el materialismo *teórico* de Feuerbach. Marx lo

que hace es concretar el precedente análisis feuerbachiano. Tradujo *económicamente* el pensamiento filosófico-teológico de Feuerbach. O, mejor dicho, lo que se hace Marx es encontrar la base económica subyacente al planteamiento de Feuerbach. Es decir, mostrar materialmente porqué se genera la alienación. Para eso, ciertamente el precedente análisis feuerbachiano le sirvió.

El resultado de esto es su teoría del fetichismo. El fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Este es el secreto de la inversión que realiza la teoría del capitalismo. La crítica marxiana del capitalismo es entonces una *crítica humanista*, que pretende recuperar al ser humano de la alienación con la que el sistema capitalista ha postrado al trabajador. La crítica marxiana se basa en un análisis de clase y de la contraposición entre el capitalista, explotador de la plusvalía del trabajador, y este, que vende su mercancía-trabajo por un precio menor del que se le paga, dado que la propiedad de los medios de producción es privada (en manos de la burguesía)

Por consiguiente, para Marx, el fenómeno de la alienación social no es esencialmente religioso, sino económico. Esto es lo que no captó Feuerbach. En realidad, la alienación religiosa es *efecto* de la alienación económica. La alienación económica consiste en que el trabajador está alienado en su producto, puesto que está alienado en su propio trabajo. Su trabajo no lo realiza, sino que lo aliena. Su trabajo no le pertenece. Lo que podríamos expresar, con las palabras de Schleiermacher, “el sentimiento de dependencia absoluta” de Dios como característico del fenómeno religioso, es ahora transformado, en el pensamiento marxiano, en “sentimiento de dependencia absoluta” del producto, dado el Modo de Producción capitalista.

En el sistema capitalista, el producto (valor de uso) es identificado como mercancía (valor de cambio), dado que el capitalismo produce para vender. La mercancía determina así la vida del trabajador. En el denominado mercado libre, el precio de las mercancías sube y baja. En consecuencia, suben y bajan al mismo tiempo las posibilidades concretas de vida de los trabajadores y trabajadoras. En casos extremos, puede llegar al desempleo/paro, subempleo, lumpenproletarización, precariedad, etc. La mercancía se torna entonces “sagrada”.

Dada la especial configuración del Modo de Producción capitalista, con propiedad privada y Estado clasista (en manos de la burguesía), el trabajador se ha *vaciado* en la mercancía. Ella se transforma en la esencia objetivada e hipostasiada del trabajador que le dio origen. Se ha tornado abstracta, es decir, ha perdido su vínculo original, su causa última, que es siempre el *trabajo vivo* de trabajadoras y trabajadores. Es este, por lo tanto, el momento de la *sístole*, utilizando la metáfora de Feuerbach, el momento "teológico", que Marx des-vela como una proyección de un Modo de Producción invertido.

Por consiguiente, el momento "verdadero" será el momento opuesto, el de la *diástole*, el momento *antropológico*, que Marx ha mostrado que tiene origen en la específica configuración de producción del sistema capitalista. Este proceso de des-velamiento es realizado por la *praxis crítico-revolucionaria*. De esta manera, Marx pretende haber superado así, con su materialismo histórico, el materialismo contemplativo, teórico, estático, de Feuerbach.

La mercancía se transforma de esta manera en producto y el valor de cambio se subordina al valor de uso. La mercancía pasa a ser producto y el producto pasaría así a ser *racionalizado*, democráticamente planificado, dirigido por las y los trabajadores. Pero esto se logra con otra configuración económica, la del socialismo. Solo es posible dentro de una totalidad concreta alternativa, una sociedad socialista, donde la propiedad *social* (no estatal burocrática, ni privada capitalista, dirían los anarquistas) de los medios de producción sea una de las premisas materiales necesaria, aunque no suficiente, para la vida digna y humana del trabajador. Marx pretendía así haber fundamentado, desde abajo, desde su misma raíz económica, un humanismo concreto y no abstracto, como el de Feuerbach. Porque la alienación primaria es la económica.

Permítasenos, antes de sacar las consecuencias de todo esto, de un modo des-alienante, por parte del pensamiento-praxis libertarios, abundar un poco más sobre este aspecto del fetichismo, que es un proceso alienante y opresor, aunque sin hacerlo demasiado extenso en su análisis. Pero sí lo suficiente como para captar su esencia.

En efecto, la palabra 'fetiche' es una palabra de origen portuguesa ("feitigo") pero que se popularizó a través del francés 'fétiche'. El fetiche podría ser definido como un "objeto animado o inanimado,

hecho por el ser humano o producido por la naturaleza, al cual se atribuye poder sobrenatural y se le presta culto". "Fetichismo" sería entonces el "culto de fetiches". Además, 'feitico' (de 'feito'+ 'ico'), en portugués, indica algo "artificial", "fabricado". Se trata de algo hecho por el trabajo humano.

Por consiguiente, el origen del fetiche es el trabajo humano.

Pero fue Karl Marx quien desarrolló la "teoría del fetichismo" de una manera más sistemática, dentro del ámbito económico-político, como una clave para definir todo el edificio capitalista. El tema le había sido sugerido por Charles de Brosses (1707-1777), en su obra *Sobre el culto de los dioses fetiches*, publicado en 1760, donde Marx alude al texto de Bartolomé de Las Casas sobre el "oro como fetiche en Cuba". Quien ha trabajado este tema en Marx ha sido el historiador latinoamericano Enrique Dussel (1985), quien sostiene que Marx se apropia del término y del concepto de "fetiche" ("hecho por la mano del ser humano") porque se adecua mejor que cualquier otro término a un doble proceso económico: (1) el de ser un resultado del trabajo humano, objetivación de su vida; y (2) el de la constitución de esa objetivación como un poder "extraño", ajeno.

Por consiguiente, lo que define el "fetiche" es su carácter *dialéctico*, su contradicción interna de ser un resultado de la productividad humana, y, al mismo tiempo, su negación. Dicho de una manera más concreta, dentro del ámbito de la Economía Política, *el fetiche es la "personalización" de la mercancía (al igual que del dinero y del capital) y, al mismo tiempo, la "cosificación" de la persona humana (en tanto que trabajador)*. "Cosificación" o, con un neologismo, "reificación". En otras palabras, es el estado de "alienación" (de "des-identificación") del trabajador o trabajadora.

Se trata, por lo tanto, de un proceso de "inversión". El crecimiento de uno denota el de-crecimiento del otro. Están en relación proporcionalmente inversa. El sujeto humano es objetualizado, cosificado, mientras, al mismo tiempo, la mercancía se transforma en sujeto, en elemento decisivo y decisor de la vida de los seres humanos. En otras palabras, el "baile" de las mercancías en el Mercado es el parámetro que define cuáles son las y los trabajadores que deberán seguir viviendo y en qué condiciones.

Así, las mercancías pasan a tener vida propia, una vez cortado este "cordón umbilical" productivo que lo unía a sus productores. Estos se vacían, pierden su identidad, se alienan. Dejan de ser personas, para pasar a ser meramente "recursos humanos". Es decir, pasan a ser "objetos" dependientes de los ahora auténticos "sujetos", esto es, de los que poseen vida propia: las *mercancías* (lo mismo con respecto al Dinero y al Capital, en un proceso cada vez más abstracto y separado del *trabajo vivo* del productor).

En una palabra, *la teoría del fetichismo marxiana "revelaría" entonces el "misterio supremo" de la producción capitalista.*

Esta temática nos llevaría muy lejos, aunque podría ser abordada por nosotros con más extensión. Preferimos quedarnos por aquí, para no desviarnos de nuestro tema de investigación⁷². Resaltemos ahora algunas conclusiones de esta cuestión de la "alienación".

7.1.4. Lo importante del análisis anterior es que nos abre a una reflexión *dialéctica*, a la hora de entrar en la fundamentación de la autogestión. No puede pensarse precisamente en la teoría y práctica de la autogestión sin pensar al mismo tiempo en la teoría y práctica de su opuesto, la *heterogestión*. Lo central de aquí es que la teoría del fetichismo y la práctica de opresión económica (añadiríamos también política y simbólica) muestran una realidad concreta del ser humano como *alienado*, como dependiente de otro, como no integrado y realizado en sí mismo (como *fuera-de-sí* y no como *para-sí*, utilizando las categorías hegelianas).

En realidad, como el mundo social (capitalista) está *invertido* (es decir, es el Capital el que predomina sobre el trabajo, siendo que es el trabajo vivo el que crea el Capital, ya que el Capital no es sino trabajo pasado, trabajo "muerto"), la alienación es un fenómeno necesario de su misma configuración. El trabajo en una sociedad capitalista aliena al trabajador/a, por dos razones: (1) porque el trabajador/a no se reconoce en él y por tanto no lo deja ser él mismo/a; y (2) porque el

⁷² Para más información, consultar el artículo de Enrique Dussel (1985), "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión". *Cristianismo y Sociedad*, 85: 13. Igualmente, Franz Hinkelammert y la escuela del DEI, de Costa Rica, han trabajado intensamente sobre la cuestión del fetichismo (cfr. *Las armas ideológicas de la muerte*. Sígueme, Salamanca 1978). Personalmente, utilizamos esta teoría en nuestro libro, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina* (San Esteban, Salamanca 1991) para otras aplicaciones.

mismo proceso de producción es esclavizador. Y así, dada la propiedad privada del fruto del trabajador/a en manos del capitalista, a partir de la propiedad privada de los medios de producción (y más aspectos que definen el modo de producción capitalista), el fetichismo de la mercancía no es sino una ilusión, un ocultamiento del verdadero proceso alienante que está a la base: el robo del trabajo, mediante la plusvalía, del trabajador/a por parte de quien compra su trabajo, el capitalista o quien lo representa. Es este misterio de la mercancía que Marx intentó des-velar.

En otras palabras, la organización de la vida económica, política, social y cultural es tal (alienante), que el ser humano no puede reconocerse en su acción, en su trabajo productivo, y esto en el caso de que efectivamente lo tenga, como es el caso hoy de las prácticas neoliberales, donde el dominio del Capital que se realiza en el Mercado Total, especialmente del capital financiero, es tal que las personas humanas giran como satélites en torno a este ídolo. La cuestión es de Sistema, de una serie de estructuras alienantes y alienadoras, tanto para los que están en la cumbre del poder económico, como para sus víctimas, las y los trabajadores, y todos y todas al margen del proceso productivo, porque son ya inexplotables por el Capital.

(No nos queremos extender aquí más sobre esto, hablando sobre el actual neoliberalismo, que supone un paso más en este proceso de alienación del trabajador/a. De la crítica de Marx queda claro que es una crítica *radical*, de raíz: es una crítica que afecta al mismo sistema capitalista como tal, aunque fuera otra la forma en que aparezca, como hoy, bajo la forma neoliberal y su financiarización del modelo económico. Por lo tanto, no cabe el recurso, pese a los intentos socialdemócratas y keynesianos, de controlar y de “peinar” el capitalismo y hasta de que pudiera llegar a hablarse de un “buen” capitalismo, frente a un capitalismo llamado “salvaje”. Y hay quien habla incluso de “humanizar el capitalismo”..., lo cual solo significa “dorar la píldora”. Desde Marx queda definitivamente claro que solo cambiando de Sistema, pasando del capitalismo al socialismo, es posible resolver el problema de la alienación y del fetichismo de la mercancía, al igual que el fetichismo del dinero y del Capital).

Volviendo a nuestro trabajador/a alienado/a, este no pertenecerse a sí mismo, depender de otro (puede ser una determinada configuración estructural, como lo es el capitalismo neoliberal en nuestros días, como

dijimos), provoca definitivamente que los seres humanos, que deberían trabajar para vivir y no vivir para trabajar (como denuncian los anarquistas), sean un subproducto *reificado* del verdadero Sujeto del Sistema y de sus “sacerdotes”, los capitalistas, especialmente los del capital financiero, pero no solamente.

En nuestra opinión, solo una sociedad autogestionada puede proporcionar una estructura básica de liberación humanista y, por lo tanto, no reificada. Se entiende aquí por *liberación humanista* una existencia cotidiana autorrealizada y autorrealizadora. Es decir, no alienada. Una liberación de todas y cada una de las ataduras económicas, políticas y simbólicas que impiden que los seres humanos lleven una vida digna de ser humanos. Evidentemente, esto exige muchas cosas, algunas de ellas muy profundas, pero de momento basta decir por ahora que esta “inversión social”, la autogestión integral, libremente practicada, es así *conditio sine qua non* de una estructura social más armónica, justa, equilibrada (dinámicamente), democrática y participativa. Una sociedad, por lo tanto, des-alienada. Esto, lo veremos más despacio, no es conseguible mediante un capitalismo liberal o neoliberal, es decir, privado, o un capitalismo de Estado (del tipo *burocrático* de los ex-países autodenominados del “socialismo real”). Por muy edulcorados que sean.

Para las y los libertarios esto implica, por lo menos, de manera *necesaria*, aunque no *suficiente*, no solo la desaparición de la propiedad privada del capitalismo de diversos tipos (también del burocrático-estatal), sino también la desaparición del mismo Estado (en cualquiera de sus formas). De momento dejémoslo por aquí, sin extendernos más. La apuesta del anarquismo es por la propiedad social (no estatal) de los medios de producción, como condición económica básica para una sociedad des-alienada. De una manera aún más precisa, de *una propiedad social autogestionada desde la práctica de una democracia directa*. Porque, para un planteamiento anarquista, la “confiscación de la capacidad instituyente” de cada ser humano, por utilizar la feliz expresión de Eduardo Colombo (2014), por parte del Estado o de cualquier poder jerárquico, del poder que es dominación, es otra parte del problema. Un anarquista diría que incluso esto es más básico que el planteamiento económico de Marx (podría incluso haber problemas de un “reduccionismo economicista” en Karl Marx). Sin democracia directa no hay posibilidad de una sociedad des-reificada, des-alienada,

des-fetichizada. Porque lo importante es instituir una sociedad sin dominación, sea esta económica, política, social o cultural/simbólica.

7.1.5. Un autor moderno que desarrolló concienzudamente la posibilidad de una sociedad liberada, no represiva y humanizadora, aunque no se autocalificase de libertario, fue Herbert Marcuse (1898-1979), especialmente desde su estudio sobre el denominado *hombre unidimensional*.

En efecto, Herbert Marcuse fue un marxista crítico (de la corriente externa de la Escuela de Frankfurt), que incorporó además la teoría freudiana para lograr describir de la manera más crítica la sociedad neocapitalista en la que vivió. Ciertamente, escribe desde otro contexto histórico, muy diferente del de aquellas comunidades colectivizadas que hemos visto en el período de la Guerra Civil española del 36 al 39. Sin embargo, su análisis del capitalismo, si bien más actualizado y refinado, nos ayuda en la comprensión de *la teoría general de la dominación*, pues al fin y al cabo lo fundamental del capitalismo es entenderlo como dominación de clase, explotador económico y fetichizador de las conciencias.

Pero Marcuse intuyó además que la alienación es no solo económica, sino también de la conciencia humana, como opresión psicológica. Uno de sus aspectos es la represión del placer y su control por la sociedad de consumo. Es decir, que la alienación del individuo en las sociedades de capitalismo avanzado (nosotros diríamos que en toda forma de capitalismo) es *multívoca*, pues es no solo económica, sino también cultural (o de conciencia). En este sentido, el placer humano puede ser controlado y usado como alienante y domesticador por la misma sociedad neocapitalista.

Digamos que lo que pretende Herbert Marcuse es algo que encajaría muy bien, de manera más radical incluso que la suya, en lo que podríamos también calificar de sociedad autogestionaria. Porque, en definitiva, entendemos que *una sociedad autogestionada es una sociedad liberada y una sociedad liberada es una sociedad autogestionada*. Pero, para entender cómo llegar a una sociedad liberada, en clave marcusiana, es necesario entender cómo la sociedad real en que nos movemos es una sociedad también *alienada y heterogestionada*. Y en esto nos puede ayudar Marcuse (aunque él no haya sido, repetimos, ni formal ni explícitamente autogestionario).

Utilizando nuestra terminología, diríamos que el fetichismo es originado desde prácticas económicas explotadoras y opresoras, como hemos visto. El fetichismo es *consecuencia* de eso. De unas relaciones sociales invertidas, que son mistificadas en una interpretación que las esconde y las malinterpreta. El fetichismo es una expresión “ideológica”, en el sentido crítico marxiano. Es decir, oculta, invierte. Pretende desviar su auténtica causa, que es la inversión Capital-trabajo, donde el trabajo está esclavizado al servicio del Capital, cuando es él, el trabajo, el que crea la riqueza. Dado el modo de producción capitalista de propiedad privada de los medios de producción en manos de la burguesía, esta siempre se aprovechará de sus beneficios (léase, *plusvalía*).

De todas formas, para evitar posibles “economicismos” reduccionistas, téngase en cuenta que, si tomamos aquí en serio la visión dialéctica, debemos evitar las visiones simplistas de carácter mecanicista, del tipo infraestructura/superestructura, así como superar determinismos absolutos y férreos de abajo-arriba, que, pese a que en alguna ocasión el mismo Marx utilizó esta categorización, debe ser superada por simplista y mecanicista dentro de una visión de tipo dialéctico. Precisamente por este argumento es porque queremos introducir aquí los aportes de Herbert Marcuse, que problematizan esta visión mecanicista y simplista de la dialéctica (*marxismo vulgar*).

En efecto, siguiendo el modo de pensar de la Teoría Crítica (otra manera de nombrar a la Escuela de Frankfurt), Marcuse pensaba que el capitalismo avanzado de su época era mucho más complejo en su proceso de dominación y alienación. Lo importante de Marcuse, entre otras razones, es porque introduce el *pensamiento negativo* como posibilidad de trascendencia del mismo ser humano. Con otras palabras, la posibilidad de un *pensamiento alternativo* frente al orden dado, al *status quo*. Un pensamiento crítico supone, para este autor, la capacidad racional de *negar* el orden existente. Sobre todo, cuando este orden existente es un orden de opresión y “sedación mental”.

Para Marcuse, la sociedad del capitalismo avanzado genera un “hombre unidimensional”, es decir, un ser humano sin capacidad de crítica del orden social existente. Un ser humano “domesticado”. Esta es una de las razones por las que no se ha dado esa pretendida “profecía marxista” (propia de la II Internacional, más que del mismo Marx) de que el capitalismo avanzado se transmutaría necesariamente en

socialismo. Precisamente es esto en lo que la Teoría Crítica se especializó: en mostrar los mecanismos culturales de las sociedades de capitalismo avanzado que han impedido, pese a la extensión de la cultura y la información (o precisamente por medio de eso), de que el ser humano se liberase de la opresión del Sistema, que entontece y aliena. La cultura dominante es por eso, una cultura alienante, domesticadora. Dos aspectos diferentes, pero que se entrecruzan.

La Escuela de Frankfurt intentó mostrar cómo la sociedad moderna se ha convertido en la *irracionalidad de la racionalidad*. Apoyándose en Max Weber, además de en Karl Marx, mostraron lo que Weber había predicho ya sobre el sistema capitalista; que su supuesta racionalidad genera irracionalidades. Weber había distinguido entre racionalidad formal y racionalidad sustantiva. El modelo más perfeccionado de racionalidad formal o instrumental es la tecnología moderna. La racionalidad sustantiva, como hemos aludido ya en otros momentos de esta investigación, es la racionalidad de los valores. La sociedad de capitalismo avanzado margina los valores en detrimento de la tecnología. Por lo menos, lo vive de manera contradictoria. Marx diría que esto ocurre por propia contradicción interna del sistema capitalista, que busca el máximo beneficio por medio de la extracción de la plusvalía en el modelo de propiedad privada y obtención privada, por consiguiente, de los beneficios y el lucro.

Estos "marxianos weberianos", de los cuales Marcuse es un ejemplo, intentan mostrar entonces las *irracionalidades* a las que conduce el Sistema, por propia "lógica interna". Marcuse pensaba que la tecnología de la sociedad moderna llevaba al *totalitarismo*. No era ya un totalitarismo de tipo nazi, sino un totalitarismo velado y de "guante suave". Una opresión disfrazada de consumismo. Frente a la "irracionalidad de la racionalidad", o mejor dicho, la irracionalidad de la racionalidad formal, de la que los campos de concentración nazi eran el mejor ejemplo, Marcuse defenderá que esta sociedad es irracional en su conjunto.

La "industria de la cultura" o la "industria del conocimiento" han producido una "cultura de masas", una cultura masificada que no libera, sino encadena. En este sentido, no solo para Marcuse, sino para la Teoría Crítica en general, hay dos preocupaciones clave: (1) la falsedad de esta cultura masificada: se trata de un conjunto de ideas producidas en masa y divulgadas a las masas por los medios de

comunicación; y (2) su carácter apaciguador, represor y entontecedor de la ciudadanía.

Tenemos entonces un “universo unidimensional”, plano, expresado en esta sociedad de capitalismo avanzado. Se ha dicho que es una sociedad que crea sujetos con “encefalograma plano”, “normalizados”, donde desaparece la posibilidad de crítica social y oposición al sistema establecido. En otras palabras, carente de *bidimensionalidad*, es decir, de capacidad crítica alternativa frente a lo dado como tal.

En nuestra propia terminología diríamos que carecemos realmente de ‘sujetos’, ya que la libertad es una propiedad inherente a la subjetividad como tal, pues un sujeto alienado no es realmente un sujeto, sino alguien dependiente, controlado, masificado (“lavado de cerebro”), reificado, manipulado y manipulable.

La alternativa marcusiana es crear una sociedad des-alienada, no reificada o des-fetichizada. Una sociedad de personas libres y viviendo socialmente en libertad. Una vida social plena, realizadora, humanizadora y humanizada. Sin embargo, aquí se levanta entonces un problema grave: si la totalidad de la gente está alienada, quien será el ‘sujeto histórico’, por emplear la terminología marxista, que realizará verdaderamente la transformación social. O, ¿habrá que crearlo? Y si es así, ¿quién lo crea?

Marcuse, a lo largo de su vida ha ido proponiendo diversos sujetos sociales históricos capaces de realizar esta transformación. Pero su primer desencanto ha sido con el proletariado, visto como el sujeto histórico de la revolución por el marxismo clásico. Desde su experiencia en EUA, Marcuse terminó progresivamente por abandonar la idea de que el proletariado sería el sujeto “normal” de la revolución, ya que ha sido absorbido por el desarrollo del capitalismo. Después de la publicación de su obra *El hombre unidimensional* en 1964, y visto el fracaso del proletariado europeo y norteamericano para llevar adelante su “misión histórica”, empieza a concebir que el sujeto de la revolución va a ser más bien el *subproletariado*.

¿Qué entiende él por *subproletariado*? Sencillamente, y en primer lugar, todos los que se encuentran excluidos y oprimidos en el momento actual en el que escribe, es decir, todos los que son

conscientes del malestar, intelectuales, estudiantes, Tercer Mundo⁷³. Pero en otro sentido más amplio, es sujeto revolucionario todo aquella parte o dimensión del ser humano que hoy la civilización reprime inútilmente. La liberación de las inclinaciones instintivas (la libido reprimida y oprimida) está directamente correlacionada con la liberación política. Esta es su tesis de otro libro suyo famoso, que es *Eros y civilización* (publicado en 1967), donde conjuga Marx y Freud (el llamado *freudo-marxismo*).

En este sentido, como decíamos, Marcuse resulta bien actual, ya que conjuga los ámbitos personales de la liberación (sea sexual o afectiva, o ambas) con los más estructurales (transformación de la civilización capitalista).

O dicho con otras palabras, la lucha liberadora a nivel lo micro (por ejemplo, del propio cuerpo) es también, al mismo tiempo, una lucha contra lo macro (y viceversa). En perspectiva de una *sociología holística*, que intentaremos desarrollar en el capítulo final, y por paradójico que ello parezca, *lo macro se da en lo micro* (y viceversa). Por lo tanto, la lucha contra la opresión (de cualquier tipo que sea) es también, al mismo tiempo, una lucha contra las estructuras macro que la fundamentan. Todo esto es de extrema importancia para un pensamiento/praxis libertarios.

Escribe Marcuse:

"The distinguishing feature of advanced industrial society is its effective suffocation of those needs which demand liberation—liberation also from that which is tolerable and rewarding and comfortable—while it sustains and absolves the destructive power and repressive function of the affluent society. Here, the social controls exact the overwhelming need for the production and consumption of waste; the need for stupefying work where it is no longer a real necessity; the need for modes of relaxation which soothe and prolong this stupefaction; the need for maintaining such deceptive liberties as free competition at

⁷³ Podríamos decir que encajan perfectamente en el espíritu de liberación propuesto por Marcuse los así denominados NMS (Nuevos Movimientos Sociales), tales como el movimiento pacifista, ecologista y feminista, entre otros. De ahí la actualidad histórica de Marcuse desde la óptica de la filosofía de estos movimientos.

administered prices, a free press which censors itself, free choice between brands and gadgets” (Marcuse, 2006: 9)⁷⁴.

Algunas observaciones a realizar aquí: la categoría de *trabajo embrutecedor* (*stupefying work*, en inglés) expresa muy bien esa realidad de alienación por parte de las y los trabajadores, dentro de un modo de producción capitalista extractor de plusvalía y de opresión en un trabajo no humano (repetitivo, sin sentido para quien lo produce, sin tener que poner su inteligencia en eso, sino simplemente practicando el automatismo mecánico...). En otras palabras, un trabajo que impide la identificación del trabajador/a con el producto de su acción. Es decir: la cosificación del ser humano y la subjetivización de la mercancía.

Pero hay más cosas. Esa des-identificación del trabajador/a con su producción o realización material le impide realizarse como sujeto. Es un poder extraño sobre él, que ni siquiera utiliza todas sus capacidades y mucho menos las intelectuales y estéticas. Es un trabajo esclavizador, una praxis alienante. El trabajador o la trabajadora no se reconocen a sí mism@s en lo que realizan. Por lo tanto, no es una praxis humanizadora, sino opresora:

“Validated by the accomplishments of science and technology, justified by its growing productivity, the status quo defies all transcendence. Faced with the possibility of pacification on the grounds of its technical and intellectual achievements, the mature industrial society closes itself against this alternative. Operationalism, in theory and practice, becomes the theory and practice of *containment*. Underneath its obvious dynamics, this society is a thoroughly static system of life: selfpropelling in its oppressive productivity and in its beneficial coordination. Containment of technical progress goes hand in hand with its growth in the established direction. In spite of the political fetters

⁷⁴ “El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas – liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo – mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y *gadgets*” (Marcuse, 2013: 46. Traducción de Antonio Elorza).

imposed by the status quo, the more technology appears capable of creating the conditions for pacification, the more are the minds and bodies of man organized against this alternative" (Marcuse, 2006: 19)⁷⁵.

La propiedad privada de los medios de producción crea las condiciones para la existencia de una sociedad de capitalismo avanzado que es contradictoria en sí misma. En una línea libertaria, solamente una sociedad de propiedad social, y por lo tanto, no privada, ni estatal, de los medios de producción, podría crear las condiciones materiales para la liberación de las y los trabajadores. ¿Por qué? Porque en una sociedad autogestionaria libertaria ya no habría la necesidad de apropiarse de la plusvalía de manera privada o estatal (que significa que hay una porción de la población restringida que se apropia de dicha plusvalía en su beneficio, que es la burguesía, ni tampoco una *Nomenklatura* que se apropia también de dicha plusvalía desde su privilegiada situación en el aparato político del Partido único).

Por el contrario, en una sociedad libertaria la plusvalía sería totalmente de las y los trabajadores. En otras palabras, no existiría ningún estamento o clase apropiador por sí mismo de la creación de riqueza. Creemos que eso fue lo que se dio en las colectividades autogestionarias españolas. Y ciertamente, en una sociedad menos desarrollada tecnológicamente que la sociedad de capitalismo avanzado de que habla Marcuse, pero cuyo mecanismo explotador era esencialmente el mismo.

En otro párrafo, precisamente el final, escribe Marcuse, citando en alemán a Walter Benjamin (otro importante representante de la Escuela de Frankfurt):

⁷⁵ "Justificado por las realizaciones de la ciencia y la tecnología, el *statu quo* desafía toda trascendencia. Ante la posibilidad de pacificación en base a sus logros técnicos e intelectuales, la sociedad industrial madura se cierra contra esta alternativa. El operacionalismo en teoría y práctica, se convierte en la teoría y la práctica de la *contención*. Por debajo de su dinámica aparente, esta sociedad es un sistema de vida completamente estático: se auto-impulsa en su productividad opresiva y su coordinación provechosa. La contención del progreso técnico va del brazo con su crecimiento en la dirección establecida. A pesar de las cadenas políticas impuestas por el *statu quo*, mientras más capaz parezca la tecnología de crear las condiciones para la pacificación, más se organizan el espíritu y el cuerpo del hombre en contra de esta alternativa" (Marcuse, 2013: 54. Traducción de Antonio Elorza).

“*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.*
It is only for the sake of those without hope that hope is given to us” (Marcuse, 2006: 261)⁷⁶.

Esto se puede interpretar de las siguientes maneras: (1) *subjetiva*: solamente mediante la vivencia dialéctica de una lucha por las y los que carecen de esperanza es que alcanzamos la esperanza; y (2) *objetiva*: también podemos entenderlo en el sentido de que la misma esperanza viene dada desde y por las y los que carecen de esperanza. Ambas posibilidades valen y deberían ser interrelacionadas.

En este sentido, no debemos olvidar que Marcuse había afirmado precisamente en el párrafo anterior de su libro que la Teoría Crítica deberían seguir siendo *negativa* (es decir, negadora del positivismo del dato, que es un dato opresor, el de una sociedad alienante y alienadora). Por eso quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.

En realidad, la afirmación marcusiana es una afirmación que representa una búsqueda permanente por el (nuevo) sujeto social de la transformación. Si no es ya la clase obrera como tal, ¿quién es su heredero? (O mejor, ¿quiénes son sus herederos?). Veremos que algunos autores cuestionan esta rapidez en la descalificación actual de la clase obrera como transformadora. Sin embargo, esto parecía más claro desde una sociedad considerada como avanzada como era la estadounidense (y no solo) de su tiempo.

En el caso español del 36, el proletariado y el campesinado sí que fueron agentes transformadores. Pero eso fue en aquella época, y en el contexto español, y Marcuse estudió más bien el capitalismo posterior de las sociedades avanzadas, después de la Segunda Guerra Mundial

La propuesta de Marcuse es que el sujeto transformador tiene que venir de lo más opuesto (“transcendente”) al *unidimensionalismo* del Sistema, o sea, desde sus víctimas. Tal vez sea mejor hablar de un *sujeto plural*, ya que las contradicciones son variadas.

⁷⁶ “*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.* Sólo por amor a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse, 2013: 255. Traducción de Antonio Elorza).

¿De qué nos sirven los aportes de Marcuse para una teoría libertaria de la autogestión?

Sin duda, el contexto del que habla es muy diferente de la España del 36-39, como dijimos. Pero nos parece que se pueden retener dos ideas principales:

(1) la tendencia que tiene el Sistema capitalista (o cualquier Sistema opresor), bien sea de propiedad privada o estatal, de encerrarse en sí mismo, de convertirse en totalmente inmanente y de cerrarse a toda trascendencia (entiéndase, liberadora) a él, es decir, de fetichizarse; y (2) la presencia de un elemento gratificante, realizador, de satisfacción inmediata, de ausencia de represión (excedente), de placer, de eros liberado, que tendrá toda sociedad libertaria como tal.

Por consiguiente, bidimensionalidad (o mejor, polidimensionalidad o pluridimensionalidad) y gratificación placentera en el Presente, en el aquí-y-ahora, deben ser dos características imprescindibles en cualquier proyecto autogestionario.

Cuando estudiamos anteriormente las colectividades autogestionarias españolas (y lo podemos observar también en otras experiencias autogestionarias a lo largo de la Historia) hemos podido comprobar cómo esto era cierto. Pese a las adversas condiciones sociales traídas por una guerra, pudo haber una experiencia de una sociedad no represora que se impone sobre los individuos. Era algo decidido y realizado por *toda* su población (de las colectividades o de las industrias y servicios autogestionados). Claro, todo esto de una manera limitada y parcial en sus concreciones históricas. No había una tendencia a generar exclusiones. O mejor, había mecanismos para controlarlas y/o evitarlas, en el caso de que se dieran.

Ese “placer liberado” era no solo en un mayor dominio de la práctica sexual (aunque no se superaran del todo las relaciones de dominación de género: los automatismos del pasado no son fáciles de superar), sino también en el placer de otros ámbitos no meramente materiales, como eran los culturales. Pudo haber un “disfrute estético-cultural” que no era meramente privilegio de unos pocos o pocas, sino algo accesible a toda la población.

Además, hubo un mayor desarrollo de una experiencia *holística*, ya que se dio una gran armonía entre las esferas productivas, de poder, sociales y culturales. O, si queremos ser más modestos y realistas, se redujeron *significativamente* las alienaciones existentes en y entre todos estos niveles. En una palabra, se logró una vida más humana, realizadora y armónica, tanto a nivel social como existencial. Para las y los campesinos, así como para las y los obreros de aquel entonces, esto fue algo único en sus vidas, si lo observamos en una perspectiva histórica de siglos de Historia de España. Y no solo.

Por nuestra parte diríamos que precisamente la propuesta anarquista de la autogestión social total, integral, la juzgamos la salida más racional y radical para este problema de una sociedad alienada. Porque una sociedad autogestionaria verdadera es realmente una sociedad des-alienada. Una sociedad des-alienada, a nivel económico, político, social y cultural es realmente una sociedad libre de represiones y opresiones.

Si pensamos que lo que pretende una sociedad anárquica es una sociedad sin dominación (sea cual sea el tipo de dominación), entonces también tendrá que integrar en sí el aspecto que hemos denominado existencial: una vida humana libre de represiones y dominaciones a nivel de lo cotidiano. Será todo menos una sociedad "unidimensional" o "unidimensionalizada". Una sociedad no dada sino permanentemente haciéndose en contra de toda opresión y dominación que se dé subrepticiamente. No solo porque supere las contradicciones más burdas y patentes, sino aquellas que se van creando en la interrelación social. El principio de la "no-dominación" se siempre un principio nunca acabado, en constante realización y "vigilancia epistémica".

Pero, cabe una pregunta de fondo: ¿no será todo esto una *utopía*? Para poder contestar a esto, debemos abordar otro autor, ya mencionado a lo largo de esta investigación, en diversos momentos, que es el filósofo, también marxista crítico y humanista, Ernst Bloch.

7.1.6. Ernst Bloch (1885-1977) no puede ser considerado estrictamente un filósofo de la Escuela de Frankfurt, pero su reflexión ha influenciado a varios de sus más importantes representantes. Su marxismo no fue el marxismo vulgar, del tipo mecanicista base-superestructura, sino una filosofía marxiana más requintada y elaborada. Encaja también en la "corriente cálida" de marxismo, con

un sentido más humanista, des-alienante y antifetichista. En realidad, realizó un soberano esfuerzo por incorporar en la reflexión marxista el espacio de lo cultural utópico como un momento fundamental del desarrollo de las liberaciones históricas de la Humanidad. Es decir, pretendió encontrar una veta utópica que no era evasionista o escapista, sino profundamente motivadora de transformaciones sociales. Esto es, la utopía podía funcionar también como motor de cambios sociales estructurales y radicales.

Como hemos referido en algún momento de esta investigación, la palabra *utopía* tiene, en el lenguaje vulgar y usual, el sentido de algo "quimérico, irrealizable, carente de sentido pragmático y realista, imposible de efectivarse". Sin embargo, Bloch da una vuelta a este sentido *vulgar* del término y formula una reflexión sobre el papel que las utopías de diferentes ámbitos han jugado en las transformaciones y rebeldías *progresistas* de la historia de la Humanidad. Ha habido utopías religiosas, mesiánicas, literarias, musicales, arquitectónicas, políticas, sociales... En vez de significar un *escapismo* de la realidad, han mostrado un horizonte de marcha hacia realizaciones futuras de cambio social.

De hecho, no todas las utopías son progresistas, pero sí implican siempre la transformación del orden dado por un futuro (utópico) mejor a realizar. Usando aquí una famosa expresión del pensador latinoamericano Eduardo Galeano, las utopías nunca son alcanzables, pero es lo que nos hace caminar hacia delante en la Historia.

Desde un punto de vista más formal, la filosofía de Bloch utiliza algunas categorías importantes para el uso social. Brotan de una teoría *de/desde* la praxis (histórica de la Humanidad) que apuntan a una teoría *para* la praxis.

A diferencia de otras utopías del pasado, que fueron *utopías abstractas* (es decir, que contraponían un mundo ideal, un mundo de imagen-deseo, al mundo real, mundo empírico opresor), Bloch presenta el marxismo (que es también un pensamiento-práctica heredero de los planteamientos utópicos liberadores de la Historia) como la *utopía concreta* que va a "realizar" este mundo liberado, desalienado y desfetichizado en el hoy y aquí de la Historia de la Humanidad.

Claro, hay que ver de qué marxismo estamos hablando aquí, porque hay varios.

El mismo Ernst Bloch se desengañó profundamente del marxismo oficial de la DDR (*Deutsche Demokratische Republik*), la República Democrática Alemana (RDA, en español castellano). En un principio fue bien acogido por el régimen (supuestamente) comunista, llegando a aceptar una cátedra que le ofrecieron en la Universidad "Karl Marx" de Leipzig. En los comienzos de los años 50 del pasado siglo XX, accede a tornarse miembro de la "Academia de Ciencias" de la RDA. Llega incluso a recibir el *Nationalpreis* y la "Medalla de Mérito de la Patria", siendo homenajeado en todo el país. Sin embargo, a medida que el régimen se va endureciendo, Bloch se hace progresivamente más crítico de los ideólogos del Partido (SED: *Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*, Partido Socialista Unificado de Alemania) y del Gobierno. Y así, en un período de unos diez años, Bloch va a pasar de los homenajes a la persecución política. Deja de ser "the best" y pasa a ser "the beast".

Después de derribado el gobierno reformista húngaro de Imre Nagy en Hungría, en 1956, y después del intento frustrado de golpe en la misma RDA, organizado por uno de sus estudiantes, Wolfgang Harich (y es preciso resaltar aquí que Bloch siempre había tenido una influencia notable entre sus jóvenes estudiantes y principalmente entre los sectores más jóvenes y críticos del SED), el Partido pasa a un ataque feroz a su persona.

Es acusado de revisionista del marxismo, con conferencias, artículos y libros en su contra, en donde su filosofía es calificada como incompatible con el marxismo. Es prohibido de dar clases, jubilado compulsivamente y sus alumnos y amigos son perseguidos, presos u obligados a hacer confesiones públicas. Su esposa Karola es expulsada del SED. En 1958 es prohibido formalmente de participar en actividades públicas. Será en 1961, cuando en un viaje por la BRD (*Bundes Republik Deutschland*) o República Federal de Alemania (RFA) el matrimonio Bloch tomó conocimiento de la construcción del Muro de Berlín, y esta fue la gota de agua que les hizo pedir asilo y exiliarse en la RFA. Se instalaron en Tübingen, donde da clases como profesor visitante. Morirá en esta bella ciudad alemana en agosto de 1977.

Todo este excuso en la biografía de Ernst Bloch nos muestra su carácter reflexivamente crítico y la dificultad de plasmar unos ideales marxistas que no se pueden contentar con las realizaciones pragmáticas del poder establecido en nombre del marxismo. Un poder que se torna precisamente dogmático y poco libre. De ahí se afianza todavía más su convicción del “todavía-no” de la utopía.

De hecho, puede llamarse a Bloch el filósofo de la ontología del *todavía-no* (*noch nicht*). El todavía-no es ese “plus” de racionalidad que no es *agotado* con ninguna realización parcial e histórica. En efecto, aunque hasta 1956 Bloch mantenía su admiración por la Unión Soviética, sin embargo nunca confundió el autodenominado “socialismo real” con la “utopía concreta”. La utopía concreta sigue siendo para él una “latencia-tendencia” inacabada, es decir, una “imagen-deseo” todavía no realizada. Por lo tanto, Bloch nunca legitimó racionalmente la existencia de un Estado que se llamara del “socialismo real”. Su filosofía apuntaba más bien a la categoría del “todavía-no” existente.

Pero definir el marxismo como *utopía* no significaba para Ernst Bloch negar su carácter *científico*. En este punto, él tenía una postura original. El marxismo solo podrá realizar su papel revolucionario cuando logre conjugar o unificar varias antítesis: sobriedad e imaginación, razón y esperanza, el rigor del detective y el entusiasmo del soñador. Por consiguiente, habría que fusionar la corriente fría y la corriente cálida del marxismo. Ambas son indispensables. Pero hay, para Bloch, una jerarquía entre ambas: la corriente fría existe al servicio de la corriente cálida. Ésta última necesita de la corriente fría, es decir, del análisis científico para poder desembarazarse de la abstracción y hacer concreta la utopía.

Precisamente, esta corriente cálida es la que inspira blochianamente su *optimismo militante*, o, en otras palabras, la esperanza activa en el *Novum*, en el cumplimiento de la utopía. De todas formas, nuestro autor diferencia explícitamente entre esta *esperanza militante* y lo que denomina “el optimismo romo de la fe automática en el progreso”. Este pseudoptimismo puede convertirse fácilmente en un nuevo “opio del pueblo”. Insiste, por lo tanto, en el “carácter no objetivamente garantizado” de la esperanza utópica.

Así, escribe nuestro autor ya al principio de su obra maestra *Das Prinzip Hoffnung* (*El Principio Esperanza*), en el *Prólogo* (*Vorwort*):

“Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt. Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen, kann gar nicht genug von dem wissen, was sie inwendig gezielt macht, was ihnen auswendig verbündet sein mag. Die Arbeit dieses Affekts verlangt Menschen, die sich ins Werdende tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören” (Bloch I, 2013: 1)⁷⁷.

Es importante resaltar que este énfasis de Bloch en la esperanza como categoría-motor de la historia humana no es algo meramente antropológico (aunque también). Es sobre todo un principio *ontológico*, ese “todavía-no” que hemos citado anteriormente. Y esto porque Bloch encuentra *lo posible* (es decir, lo todavía-no) en la raíz última de las cosas. Es lo todavía-no realizado, pero pasible de ser realizado en el futuro. Esta apertura, este estado incompleto, no es una mera condición negativa. Es más bien una condición positiva, ya que constituye un camino para la emancipación humana. Esta apertura existe no solamente en la realidad social e histórica, sino también en la realidad natural. Bloch llama “hambre” a la dimensión cósmica de este impulso, y “esperanza” o “deseo” a sus manifestaciones en la vida humana.

A partir de aquí se puede entender otra categoría suya clave de esta filosofía del futuro: la *anticipación*. Por *anticipación* (*Antizipierung*, *Anticipation*) entiende Bloch lo siguiente: *Anticipación* es la realización *parcial* de la Utopía en la Historia. Podemos decir que a lo largo de la Historia, en momentos “calientes” de liberación, se han dado prácticas alternativas utópicas, que rompen la supuesta fatalidad dominante del “positivismo de los hechos”. Son así “anticipaciones” (de ahí el vocablo) de esa Utopía que todavía no está *plenamente* realizada.

⁷⁷ “Se trata de aprender la esperanza. Su labor no cesa, está enamorada del triunfo, no del fracaso. La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en el anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior. El trabajo de este afecto exige hombres que se entreguen activamente al proceso del devenir al que ellos mismos pertenecen” (Bloch I, 2007: 25-26. Traducción de Felipe González Vicén).

Observemos cómo aquí el acento está puesto entre lo *parcial* y lo *pleno*. La anticipación es parcial, provisoria (aunque más o menos larga en el tiempo). Es un momento cualitativamente diferente de la práctica alienada corriente. En otras palabras, es una realización parcial de la des-alienación. Es un espacio-tiempo de *libertad*.

Esto es así porque, para Bloch, el mundo se encuentra en un proceso dialéctico, por lo tanto dinámico y contradictorio, en el cual nuestro autor destaca tres categorías:

- (1) *Frente*: es aquel sector más avanzado del tiempo, donde cada vez se decide el futuro;
- (2) *Novum*: es el contenido siempre renovado del futuro, a partir de la posibilidad real;
- (3) *Materia*: no es algo estático-cuantitativo, sino algo dinámico-creativo, a partir de su misma raíz *mater* que significa *madre*. No es un "bloque mecánico", sino el único substrato de la *posibilidad real*, garante por consiguiente del *novum*.

Por lo tanto, el *tiempo* debe considerarse también una magnitud flexible (algo por cierto muy a tono con las diversas filosofías existencialistas, tal vez la influencia de Heidegger en su pensamiento, así como posiblemente de la teoría de la relatividad einsteniana).

El *objetivo* de todo este proceso cósmico-histórico lo presenta precisamente Bloch en el final de su obra magna, anteriormente citada, *Das Prinzip Hoffnung (El Principio Esperanza)*:

"Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat" (Bloch III, 2013: 1628)⁷⁸.

Porque, como había escrito precisamente en un párrafo anterior:

"*Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein*

⁷⁸Si (el ser humano) se llega a captarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alienación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que ha brillado en los ojos de todos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: la patria" (Bloch III, 2007: 510. Traducción de Felipe González Vicén).

radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen" (Bloch III, 2013: 1628)⁷⁹.

Sin duda, hay aquí lo que podríamos denominar un *mesianismo secularizado*, tal vez una influencia inconsciente del origen judío de Ernst Bloch (algo parecido se podría decir de su compatriota Karl Marx), leído ahora en clave revolucionaria económica, política y social. Para Bloch, el marxismo de Marx es la utopía concreta que puede traer a la humanidad la liberación de su estado postrado de alienación. Bloch identifica la praxis de Marx como iluminada por "Alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (Bloch III, 2013: 1604)⁸⁰.

Y así:

"Entfremdung also, Entmenschlichung, Verdinglichung, dies Zur-Ware-Werden aller Menschen und Dinge, wie es der Kapitalismus in steigendem Maß gebracht hat: das ist bei Marx der Alte Feind, der im Kapitalismus, als Kapitalismus schließlich siegte wie nie zuvor. Eben die Menschlichkeit selber ist der Entmenschlichung ihr geborener Feind, ja indem Marxismus überhaupt nichts anderes ist als Kampf gegen die kapitalistisch kulminierende Entmenschlichung bis zu ihrer völligen Aufhebung, ergibt sich auch e contrario, daß echter Marxismus seinem Antrieb wie Klassenkampf, wie Zielinhalt nach nichts anderes ist, sein kann, sein wird als Beförderung der Menschlichkeit" (Bloch III, 2013: 1607)⁸¹.

⁷⁹ "La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz" (Bloch III, 2007: 510. Traducción de Felipe González Vicén). El subrayado es del mismo Ernst Bloch.

⁸⁰ "Derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable" (Bloch III, 2007: 487. Traducción de Felipe González Vicén).

⁸¹ "Alienación, por tanto, deshumanización, cosificación, este convertirse-en-mercancía de todos los hombres y todas las cosas, tal y como el capitalismo ha traído consigo de forma creciente: he aquí el viejo enemigo de Marx, un enemigo que ha triunfado como nunca en el capitalismo en tanto que capitalismo. La humanidad misma es el enemigo nato de la deshumanización, y, por consiguiente, y en tanto que el marxismo no es otra cosa que lucha contra la deshumanización culminante en el capitalismo hasta su completa desaparición, hay que concluir también, en sentido contrario, que el marxismo auténtico, y por razón de su impulso –lucha de clases, materia de su objetivo-, no es otra cosa, no puede ser otra cosa que promoción de la humanidad" (Bloch III, 2007: 490. Traducción de Felipe González Vicén).

Finalmente es de destacar la importancia que la *subjetividad* tiene en el pensamiento blochiano.

Subjetividad no ha de entenderse aquí meramente en el nivel individual o personal (en la línea del atomismo social del empirismo sociológico), sino que puede también tener un sentido social y político: son las instituciones culturales, o de una manera más amplia, la "cultura" como tal. Esta es la influencia hegeliana, la de Max Weber igualmente y aparece esto destacado también en los pensadores de la Escuela de Frankfurt. No basta así un mero análisis de las condiciones socioeconómicas de la realidad histórica. Necesitamos también entender el *aspecto simbólico* (en nuestra terminología) o el nivel subjetivo-cultural.

Estos fundamentos subjetivos personales, pero sobre todo sociales, mueven también la Historia y no pueden ser deducidos mecánicamente de los modos de producción históricos, por ejemplo. Hay aquí, diríamos, una dialéctica implícita entre ambos niveles.

7.1.7. Teniendo en cuenta todo lo anterior, veamos ahora qué aporta Bloch concretamente a la temática que estamos analizando: la de la Autogestión. Y también específicamente a la Autogestión Libertaria (AL). Destacaríamos los siguientes elementos:

7.1.7.1. La práctica de la Autogestión, como la llevada a cabo en las diferentes colectividades libertarias y afines durante la Guerra Civil española, fue un brillante ejercicio de lo que podemos denominar en terminología blochiana una *utopía concreta*. Es decir, una utopía no abstracta, formada ésta solamente de deseos subjetivos más allá del tiempo y del espacio, sino de una *realización parcial* en la Historia. Como tal, será limitada, imperfecta, condicionada, pero será. Utilizando también categorías blochianas, podríamos decir que son el "ya, pero todavía-no".

Son *ya*, son realizaciones palpables, empíricamente observables en un determinado contexto histórico. Pero no están *plenamente* realizadas. Es decir, no poseen todos los elementos desarrollados de la autogestión. Entre otras cuestiones, porque todavía no existe la autogestión a nivel planetario. Son siempre, por lo tanto, efímeras realizaciones concretas de un modelo de práctica económica y política

mucho más amplio. Este no darse totalmente ahora, es lo que puede llamarse el “todavía-no” (*noch nicht*) del proyecto.

Por consiguiente, siempre nos vamos a encontrar con los dos tipos de comentario crítico: los que quieren destacar el *ya* darse, y los que quieren destacar el *todavía-no* del experimento. Nos parece que la interpretación correcta no será quedar en el unilateralismo preferido, sino integrar ambos aspectos *dialécticamente*. En otras palabras, hay que mantener ambos enfoques y pensarlos conjuntamente. Sólo así tendremos una visión dinámica e integradora de una realidad sociohistórica siempre compleja.

Veamos un ejemplo: las relaciones de género. Hombres y mujeres encontraron otras maneras de relacionarse, más en igualdad, dentro de las colectividades. Se redujeron las diferencias. Pero tampoco se superaron totalmente. Hubo preocupación por la salud reproductiva, especialmente de la mujer, por los medios contraceptivos, por una sexualidad más igualitaria entre ambos sexos, por la formación intelectual de la mujer, y en general por su promoción. Pero el *machismo* no desapareció. Se redujo. El *igualitarismo de género* no llegó al cien por ciento. Curiosamente, estas temáticas de la sexualidad serían abordadas y empezadas a trabajar más sistemáticamente, de una manera *pública*, varias décadas más tarde, sobre todo después de la “noche oscura” del franquismo. De nuevo, un “ya” del darse y un “todavía no” del realizarse.

Parecido se podría decir de las relaciones intergeneracionales, con l@s jóvenes y con l@s mayores. Lo que sí puede decirse es que las prácticas libertarias colectivistas supusieron un avance claramente progresista en la Historia del país. Con limitaciones, pero con avances innegables.

7.1.7.2. Esta práctica autogestionaria incorpora siempre una dimensión de lo Nuevo (*novum*). Hay una relativa novedad de la experiencia, con elementos cualitativamente diferentes y, en este caso, de carácter progresista: el cultivo en común de la tierra, con su propiedad también colectiva, la participación voluntaria de la gente mayor en la ejecución de las práctica productivas –campesinas–, de nuevo la mayor integración de la relación de género, los grandes avances en la igualdad, conquistas sociales grandes para la época, y sobre todo la práctica común de las decisiones del poder (en su sentido más amplio) de la propia colectividad, entre otras.

Sin olvidar tampoco la preocupación por el estudio personal y colectivo de la Ciencia y los desarrollos culturales. Esto es un *novum*, que ciertamente marca un hito histórico. Claro, siempre podemos encontrar precedentes históricos de estos desarrollos y avances, pero son eso: *precedentes*. Su realización concreta es ahora en este proceso de autogestión.

7.1.7.3. Igualmente podríamos decir que la concepción de la *materia*, de acuerdo con Bloch, como un proceso abierto a diversas posibilidades, creativo e incorporando creatividad, es mucho más realista que la concepción cerrada, dogmática y determinista (mecanicista) del *Diamat* ortodoxo marxista-leninista. Hay aquí una profundización en un marxismo más integrador de la agencia humana, con un sentido mayor de una libertad relativa creadora de sentido. En este sentido, las reflexiones blochianas se tornan más cercanas y aprovechables para un pensamiento-acción o una teoría-praxis libertarias.

La Historia se tornaría así un campo gigantesco de desarrollo de nuevas posibilidades y síntesis, sin caer en el idealismo que desconoce también aquellas determinaciones históricas de los modos de producción y demás, pero que no son vistos ya como algo fijo. Si así fuera, sería difícil explicar cómo pudo llegar a existir un modelo muy avanzado de práctica social. Ciertamente, un determinismo cerrado impediría llegar a pensar que esos experimentos se hubieran podido dar en una formación social limitada y atrasada, e incluso campesina, como la española de la época. Y es aquí donde el pensamiento-acción libertario se separan de un marxismo dogmático y mecanicista, pero se aproxima de un marxismo humanista. O, dicho con más precisión, de qué manera el marxismo humanista puede aportar categorías de análisis interesantes y útiles para la creación de un pensamiento-acción libertario.

7.1.8. Nos parece interesante hacer un pequeño alto en el camino aquí para precisar mejor *analíticamente*, si bien de un modo breve, esta categoría de *utopía*, que resulta importante para nuestra investigación, en su ámbito interpretativo. Esto es tanto como investigar mejor lo que podemos denominar “la gramática de la Utopía”.

Para eso vamos a seguir aquí algunas afirmaciones de un artículo sugerente del profesor Mario Domínguez Sánchez titulado *Utopías y distopías, una escritura política* (2010). No lo veremos en su totalidad, porque no queremos trabajar esta categoría de la utopía exhaustivamente. Pero sí queremos tomar de este artículo algunas precisiones más para nuestra investigación.

En efecto, como es sabido, el término *utopía* es un neologismo utilizado por Tomás Moro para el título de su obra homónima del año de 1516. Pero sus dos raíces son un tanto ambivalentes: *ou-topos*, sería “el lugar que no existe”, y *eu-topos*, sería “el buen lugar” o el lugar feliz. Ahora bien, del hecho que no exista, nos señala Mario Domínguez, no significa que es imposible del todo su futura existencia. Y nos señala que la escritura utópica forma parte de aquellos procesos que rigen la formulación de los modelos políticos axiológicos o valorativos, aunque empleando el instrumento de los modelos descriptivos. Por eso, en la época moderna, el relato utópico es un relato directo o indirecto de una realidad vista.

Personalmente, podemos encontrar que el relato utópico es un relato de tiempos de opresión y de ausencia de espacios de libre expresión. Por eso, la traslación hacia un espacio-tiempo arcádico, perfecto, es un cripto-propuesta de cambio social. O una propuesta alternativa. En realidad, es más bien una ficción utópica, siendo aquí la ficción un ideal progresista de transformación social en una sociedad que lo niega. Según lo escribe Mario Domínguez (2010: 3):

“Incluso aunque Moro se inventa un neologismo, no renuncia a corroborar con el lenguaje alusivo que todo lo que se describe no existe: Amauroto= ciudad que no se ve, Anidro= el río sin agua, Acoria= el país sin territorio. La recuperación del modelo platónico de un Estado ideal fundado en el *logos* no se concibe fuera de la cultura del humanismo de comienzos del XVI y de la presencia del mundo antiguo en el moderno. Los humanistas europeos procuraban acercarse también gracias a la esfera de la sociabilidad intelectual y de la comunicación. Con Moro (1516) la utopía moderna recupera los módulos expresivos y la función paradigmática del relato fantástico, pero ahora al servicio de un proyecto reformista para una sociedad distinta de la antigua. Utiliza el Estado ideal de los utopianos con una función crítica;

compara sector por sector las injusticias presentes con las alternativas posibles”.

Destaquemos aquí este sentido de *función crítico-transformadora* de la utopía de Moro. Es así una creación imaginativa capaz de mostrar un darse social diferente del presente ya dado e incambiable. Es este cerrarse-del- presente-sobre-sí-mismo, que rarifica el oxígeno vital de la humanidad, especialmente de las y los oprimidos, lo que queda negado en la propuesta de traer oxígeno nuevo mediante la función utópica. Y esto es peligroso para el *status quo*. Es sabido como Tomás Moro tuvo que pagar con su vida sus vuelos utópicos de una Nueva Inglaterra.

Será mucho más tarde, hacia el siglo XVIII, saltándonos ahora otras propuestas utópicas, que Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) publica en 1770 su obra *El año 2440*, inaugurando así otra categoría pareja: la *ucronía*. Así, en el París de varios siglos después, tras despertarse, el utopista se reencuentra con todas sus visiones revolucionarias cumplidas.

Esto nos permite preguntarnos por la eficacia de los escritos utópicos. La eficacia de los escritos utópicos aparece en tres órdenes de problemas, según nos cuenta el profesor Domínguez: (1) en el orden institucional, (2) social, y (3) simbólico.

(1) En la esfera *institucional* este ejercicio de imaginación utópica, por ejemplo, en el siglo XVIII, había sido *pluriforme* en su expresión (por ejemplo, utopías monárquicas y republicanas, anárquicas y conservadoras). Sin embargo, su denominador común es la idea de *constitución* y la confianza en la *legislación*, ya que bajo el influjo de la teoría del *iusnaturalismo* no era difícil pensar que además de los deberes era necesario igualmente codificar los derechos del ciudadano.

(2) En la esfera *social*, las utopías son sobre todo *igualitarias*. Es un tópico describir en los relatos de viajes reales o imaginarios aquellas sociedades ideales todavía no corrompidas por la ruinosa pasión de la *posesión*, así como su asociada y fatídica dimensión de la *propiedad privada*, que es lo que hace a las sociedades desiguales e injustas.

(3) En la esfera *simbólica*, la escritura utópica es una contribución a un cambio general de mentalidad. Posiblemente, es más eficaz que otros,

ya que es este un género muy leído y además está apoyado en la fuerza de lo que es imaginario. Destaca así en esta literatura la idea de un nuevo comienzo y sobre todo la separación radical del nuevo universo simbólico con respecto al anterior. Va unido a esto un nuevo lenguaje.

Resumiendo, en la época del reformismo ilustrado, la utopía había funcionado como una especie de *espejo* de una sociedad que intentaba eliminar los males sociales mediante la legislación. Ahora, en la época revolucionaria, se cumple parcialmente aquel programa. Pero sobre todo se cumple la principal condición de las utopías racionalistas para comprender la perfectibilidad de las sociedades humanas, que es la de transferir de la esfera sagrada a la racional profana el fundamento del lazo social, es decir, crear una cultura política que permitiera a las sociedades proyectar su propio futuro de una manera exclusivamente racional.

¿Y qué pasa en el siglo XIX? El fracaso de los proyectos utópicos de la revolución, especialmente después de 1793, enseñó a los escritores del denominado "socialismo utópico" que sería más eficaz poner en práctica formas de comunidad ideal más que esperar la decisión de un legislador. En otras palabras, se cree en la fuerza del *experimento-ejemplo*.

Podemos destacar aquí las grandes figuras, ya clásicas, pero que no nos interesa ahora entrar en más detalles, de Charles Fourier (1772-1837) y Robert Owen (1771-1858), ya que más adelante los referiremos. Aquí, en este siglo XIX, está presente con mucha fuerza la *utopía socialista*, sin duda la utopía más seductora de este siglo.

Pero tal vez sería de destacar un nuevo modelo de propuesta, que es la presentada por Herbert George Wells (1866-1946). Posee una muy diferente actitud en su primera y más conocida obra: *La máquina del tiempo* (publicada en 1895). Puede ser enfocada desde el concepto de *distopía*. Sobre él escribe Mario Domínguez (2010: 7-8):

"... mientras que la utopía es la inversión axiológica del mundo presente proyectada en el espacio/tiempo según una teoría de la naturaleza humana que admite la perfectibilidad, la antropología de Wells se basa en el principio darvinista que divide a los seres vivos en predadores y presas, por lo que aun atacando al darvinismo social de la burguesía contemporánea, perturba al

lector humanista y socialista resultando antiutópico. Su mirada sobre el futuro no tiene ninguna de las connotaciones del optimismo progresista, pese a que provenga del interior de la ciencia”.

Debemos aquí retener la categoría nueva de *distopía*, como categoría de lo anti-utópico.

(Si hubiéramos podido entrevistar a diversos representantes de la gran burguesía y la burguesía media española de la tercera década del siglo pasado, seguro que calificarían los experimentos de las colectividades como siendo meras “utopías” -en el sentido vulgar del término, es decir, “quimérico”-, que tendrían necesariamente que terminar mal, a corto o medio plazo. El argumento sería que iban en contra de la “naturaleza humana”. Serían “sueños de la razón”, desconocedores de la “verdadera naturaleza” humana que, en último término, es de “guerra de todos contra todos”, según la famosa expresión de Thomas Hobbes, que vivió entre 1588 y 1679. El imaginario burgués es un imaginario fundamentalmente conservador, cuando se trata de ir más allá de “su” proyecto. Principalmente, cuando este nuevo proyecto se le ha escapado de las manos y no lo controla. Por eso, si hubieran escrito novelas, serían novelas anti-utópicas de las colectividades y del proceso de colectivización).

Volviendo de nuevo a los escritos *distópicos*, podemos incluir en éstos, ya en el siglo XX, a dos importantes textos, que no es el lugar para analizar aquí: *1984 (Nineteen Eighty Four)* de Georges Orwell, publicada en 1949, y *Mundo Feliz (Brave New World)* de Aldous Huxley, publicada en 1932. Ambas son un tanto descorazonantes con respecto al futuro de la Humanidad y muestran de qué manera podríamos ser víctimas de posibles macro-tiranías en el Futuro. Pero, de algunas manera, son dos obras importantes que señalan que el Futuro puede ser también opresor, aunque no necesariamente. Nada de una ingenuidad utópica, por supuesto, y esto puede ser el valor de las novelas distópicas, entre otras cuestiones.

(Por lo tanto, pensamos personalmente que ante la *distopía* pueden ser adoptadas dos posturas básicas: (1) “no intenten transformar la utopía en realidad, porque acabará muy mal” [postura conservadora]; o bien (2) “practiquen la utopía, pero no sean ingenuos, porque puede

acabar mal" [postura de un "progresismo" moderado y "realista"]. Por supuesto, puede haber muchas combinaciones más).

Finalmente, Mario Domínguez señala de un modo breve, al final de su comunicación, tres autores, de los que dos hemos comentado en alguna de sus categorías.

(1) El primero es Karl Mannheim (1893-1947), que distingue en su famosa obra *Ideología y Utopía* (1929) que la mentalidad utópica se divide en milenarismo (suspensión del tiempo), la idea liberal-humanitaria (proceso lineal de la Ilustración), pensamiento conservador (inversión del tiempo) y utopía socialista-comunista (proyección en una nueva realidad).

(2) El segundo es Ernst Bloch, que presenta la utopía en su obra de *El Principio Esperanza* como fermento de emancipación, y no tanto como proyección de una nueva legislación o Estado.

(3) Y el tercero es Herbert Marcuse, quien, en sus obras *Eros y Civilización*, *El hombre unidimensional* y *El fin de las utopías*, afirma que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt no posee conceptos que puedan colmar la laguna entre el Presente y el Futuro. Por ello cree en el *fin de la utopía*, o mejor, de las ideas y teorías que todavía emplean utopías para promover determinadas posibilidades económicas y sociales. La utopía que termina es la utopía que se basa en la idea de continuidad de la historia, o la que se plantea como sueño irrealizable, porque se encuentra en contraste con leyes físicas y biológicas.

Lo que permanecería sería, por el contrario, *la necesidad de la libertad*. Libertad sería aquí entendida como la ruptura de la Historia y un nuevo comienzo, que se inscribiría en el horizonte de lo Posible. Marcuse se distanciaría así de las dos modalidades habituales de concebir la utopía, desembocando en una tercera, aunque sin querer emplear el término: la confianza en realizar aquí y ahora una sociedad cualitativamente distinta, mediante la inversión de los "valores" (o contravalores, podríamos decir) de la sociedad capitalista. Y estos rasgos son, pues, rasgos de la función utópica.

Hasta aquí este primer intento *parcial* de una fundamentación de la Autogestión. Pensamos que hay importantes aportes de los autores aquí considerados en el orden de la categorización social, del debate

de problemas de fondo que atañen también a cualquier visión libertaria, así como de crítica de todo modelo social que implique la desposesión (desapoderamiento, alienación, expropiación de la capacidad instituyente) por parte de la sociedad con respecto a instancias instituidas que marginalizan a la casi totalidad de ella. Todavía no son planteamientos libertarios, en sentido estricto, los de estos autores, pero de momento estamos estudiando más bien la autogestión en general. Veremos después la autogestión libertaria en concreto.

7.2. Otros Fundamentos Teóricos de la Autogestión

7.2.1. Hay dos autores franceses que han estudiado a fondo el tema de la Autogestión. Son ellos Yvan Bourdet y Alain Guillermin (1976, edición portuguesa; la francesa es de 1975), que trabajaron especialmente en la temática. Forman parte de un grupo de estudiosos franceses en torno a la revista *Autogestion et Socialisme*. Pese a que sus reflexiones son de mediados de los años 70 del pasado siglo, todavía, creemos, conservan interesantes observaciones para nuestra temática.

En efecto, en el capítulo II de su texto, que trata sobre los "Fundamentos teóricos de la Autogestión", nos dan algunos elementos más para nuestra fundamentación. Para ellos, el axioma básico para que se pueda hablar constitutivamente de la autogestión es la *igualdad de las personas*. Sin este principio, la autogestión cae por su base. Es un elemento *sine qua non*, esencial, para su definición. Porque si fuera cierto que los seres humanos somos desiguales, *de iure et de facto*, nada habría que objetar a que unos mandasen a los otros.

Ahora bien, esta igualdad no se observa de modo inmediato, a simple vista. Por el contrario, a primera vista se observan grandes diferencias en los seres humanos de estatura, peso, fuerza, resistencia física, así como todo un repertorio de cualidades o defectos intelectuales y morales. Los autores piensan, por el contrario, que es bastante difícil hacer comprender el principio de la igualdad de las personas quedándonos en las meras *apariencias*. Es decir, hay que saber distinguir entre *identidad* e *igualdad*. Este es su argumento fundamental. Ciertamente un blanco y un negro no son idénticos (a causa del color de su piel), pero eso no implica que uno sea *más* ser humano que el otro. En suma, que ambos son *igualmente* "humanos".

Por supuesto, esto no ha sido un proceso simple de toma de conciencia en la Historia de la Humanidad. Veamos a continuación, de un modo rápido, algunos hitos o jalones de esta tomada de conciencia a lo largo de la Historia.

Los autores piensan que la primera idea de la igualdad entre los seres humanos aparece con la refutación de la preeminencia de los dioses sobre los hombres y mujeres. Anteriormente a esto, el dominio del Destino se diversificaba en una gran procesión jerárquica de semidioses y de sacerdotes investidos de la autoridad divina. Y es con Protágoras, cuando el ser humano se da cuenta de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, y que, por consiguiente, se sospecha que las divinidades no son más que proyecciones del ser humano, y así cada ser humano contiene en sí toda la humanidad. La suerte de la humanidad está, pues, en las manos de los propios seres humanos⁸².

También nos hablan estos autores de la filosofía de los estoicos, quienes se recusaban ser definidos por el nacimiento en esta o aquella aldea o ciudad (algo muy importante en aquel contexto histórico) y se definían más bien como “ciudadanos del mundo” (cfr. Bourdet y Guillermin, 1976: 65). Presuponían *una naturaleza humana común a todos los seres humanos y por tanto una humanidad común e igualdad*. Sin embargo, los filósofos de las clases dominantes se aprovecharon de esta noción humanista para aplicarla a los más esclarecidos de la humanidad y así, como el cerdito Napoleón de la *Revolución en la Granja* de Georges Orwell, “todos somos iguales, pero hay unos que son más iguales que otros”... Así, la libertad “formal” se convierte en privilegio solamente de algunos⁸³.

⁸² Los autores podrían haber aludido en este caso al filósofo griego Jenófanes de Colofón [570-470], quien se burlaba del *antropomorfismo* de las divinidades de la mitología de Homero y de Hesíodo, mostrando que los dioses se parecían demasiado a los seres humanos que los producían. En otras palabras, los dioses serían meras *proyecciones* de los humanos. Y hasta podríamos conectar esta afirmación con lo que estudiamos detenidamente antes en Feuerbach.

⁸³ Bourdet y Guillermin critican además el peligro del despotismo y el terror instituido por los nuevos “dioses”, que son los “guías esclarecidos” del proletariado, una clara crítica a las tesis leninistas, que criticarán demoledoramente desde un punto de vista marxiano. Sin embargo, dan un voto de confianza al cristianismo primitivo de San Pablo que hablaba que hay no hay razón de ser en la división entre griegos y bárbaros, entre judíos y gentiles. Ahora, todos los seres humanos eran iguales... delante de Dios, fundamentando así comunidades igualitarias. No obstante, piensan ellos que eso se perdió con la institucionalización de la Iglesia, con la formulación de la obediencia y la autoridad, que son causas y consecuencias de la desigualdad (cfr. Bourdet y Guillermin, 1976: 65-66).

En nuestra opinión es muy importante señalar aquí la percepción de esta *igualdad antropológica fundamental de todos los seres humanos*, defendida entre otros por los *estoicos*. Ella es la que puede contradecir la legitimidad del Estado, que presupone la diferencia fundamental entre los seres humanos y de ahí se pretende fundamentar la dualización de los que mandan y de los que obedecen, aquellos, por supuesto, más “capaces” y estos más “torpes”. Por consiguiente, la legitimación de la desigualdad es la que fundamenta la existencia de la dominación. Negando la desigualdad antropológica afirmamos, por el contrario, la posibilidad de construir entre todos y todas, *libremente*, un espacio autogestionario.

7.2.2. Como franceses, nuestros autores tienen una sensibilidad mayor para la cultura francesa, y ahí descubren las contribuciones de René Descartes. Descartes (1596-1650) pensaba que las diferencias físicas, intelectuales y morales eran apenas “accidentes” de una *esencia común*. Lo deduce del hecho de que cualquier ser humano posee un querer sin límites. Aunque hombres y mujeres empíricos no decidan en cada momento, sienten, no obstante, en el fondo de sí mismos una “voluntad infinita”. Es verdad que para Descartes, Dios posee una voluntad cuantitativamente mayor, pero, desde un *punto de vista formal*, la voluntad del ser humano es infinita y pretende ser ilimitada como la de Dios⁸⁴.

De esta forma, este infinito, no en la acción, pero sí en el pensamiento, es característico de cualquier ser humano. Es esta *la razón profunda de la igualdad entre las personas, ya que ningún infinito puede ser mayor que otro*. Además, en esta misma línea, la única organización aceptable solo puede resultar de una *adhesión voluntaria* de cada miembro del cuerpo social. Jamás puede ser impuesta desde el exterior por ninguna autoridad, “ni siquiera la de Dios”, como diría más tarde Kant. En su *Discurso del Método*, en su primera regla, queda bien claro el proyecto antidogmático y crítico de Descartes: “No aceptar jamás ninguna cosa como verdadera, que no la conociese evidentemente como tal” (aquí el peso de la frase está puesto precisamente en la *evidencia*).

⁸⁴ Véase la argumentación y el tratamiento de Descartes en las páginas 67 y 68 del texto aludido de nuestros autores.

Piensen nuestros autores que con lo que podríamos llamar nosotros el *radicalismo epistémico* de Descartes está la más rotunda refutación de la desigualdad propuesta por Lenin en su obra *¿Qué hacer?*, con la pretensión de que haya unas *minorías clarividentes* que guiarían (o regirían) las masas ciegas. En nuestra opinión, nada más opuesto al espíritu autogestionario que esta propuesta leninista del *¿Qué hacer?* Más adelante dicen los autores que:

“O que nós quisemos simplesmente acentuar é a maneira como *o progresso da filosofia ocidental, ao estabelecer o princípio da igualdade das pessoas, fez da autogestão uma tarefa política necessária*” (Bourdet y Guillerm, 1976: 71)⁸⁵.

Esta cita de nuestros autores franceses nos parece especialmente significativa. Nos muestra que el avance del pensamiento hacia la percepción de la igualdad de todas las personas (aunque convertida tantas veces meramente en formal por las burguesías del denominado “Primer Mundo”), lleva implícito en sí la propuesta de la autogestión. Por tanto, la autogestión lleva necesariamente implícita en su concepción la idea de la igualdad de todos y todas. Dicho de una manera negativa: no se puede dar verdadera autogestión cuando hay *asimetría* de poderes entre los miembros implicados⁸⁶.

Este principio es muy importante para calificar adecuadamente las propuestas de autogestión realizadas desde el Poder de un Estado, que más bien podríamos llamar *co-gestión* (en el mejor de los casos) que *autogestión*. Dicho con otras palabras, la asimetría no es solamente a nivel de individuos, sino también a nivel institucional. Por consiguiente,

⁸⁵ “Lo que nosotros quisimos simplemente acentuar es la manera como *el progreso de la filosofía occidental, al establecer el principio de la igualdad de las personas, hizo de la autogestión una tarea política necesaria*” (traducción nuestra; el subrayado es de los mismos autores).

⁸⁶ Esto nos llevaría de la mano a una amplia discusión sobre la Teoría del Poder, que excedería el cometido de estas páginas. En todo caso, tendemos a pensar que la noción de “dominación” es más amplia que la noción de “Estado”. Aunque el Estado es una forma histórica muy extendida de esa dominación, y que ha sido especialmente legitimada desde el nivel simbólico, de hecho podría haber sociedades con dominación, pero sin forma estatal. Esto nos introduciría en una cuestión central: más que una lucha contra el Estado, una práctica autogestionaria conduce de por sí a una lucha contra toda dominación, del tipo que fuere. Podríamos incluso pensar en sociedades “bastante” igualitarias, donde se darían todavía formas de dominación. En ese sentido, el Anarquismo como tal, sería no solo una lucha contra toda forma estatal, sino más radicalmente, una lucha en contra de toda forma de dominación. Para una fructífera discusión, desde una posición libertaria, de la legitimación del Poder, véase Colombo (2014).

cuando no hay igualdad total de quienes participan no habrá verdadera autogestión, sino solamente algo que se le parece. Pero ya los griegos eran conscientes de que la *apariencia* no es la *realidad*.

7.2.3. A continuación, los autores pasan una revisión a la teoría de Jean-Jacques Rousseau sobre el *Contrato Social*. Pero tienen alguna propuesta original sobre esto: afirman que la teoría de Rousseau permite una "lectura autogestionaria".

En efecto, la propuesta rousseauiana la ven como la propuesta de un *contrato social* entre sujetos (libres) autónomos. Para ellos, Rousseau presenta en el *Contrato Social* lo que califican de problema capital de la fundamentación de una organización social que instituye un orden, sin crear con eso un "corte (o ruptura) de clase" entre una minoría dirigente y una "masa" de dirigidos. Así, una organización social que no aliene, no someta ni humille a ningún ser humano, solamente se puede fundamentar en el principio de la *igualdad* absoluta de todos los miembros que la componen. Y además en la total *libertad* de cada uno de ellos⁸⁷.

De hecho, en nuestra propia opinión, ese es el gran reto siempre del anarquismo histórico: lograr un modelo social que conjugue los principios de igualdad y libertad (es decir, igualdad con libertad y libertad con igualdad). Porque los modelos históricos existentes han subrayado solo *uno* de estos elementos, en detrimento de los demás. Este unilateralismo es el que ha definido las propuestas de las sociedades de capitalismo liberal burgués, por una parte (que decían defender la libertad por encima de todo), así como las del capitalismo de Estado del bloque autodenominado "socialista" (que decían defender la igualdad por encima de todo).

⁸⁷ De todas formas, como señala el filósofo argentino Ángel J. Cappelletti, profundo conocedor del anarquismo y de su historia: "El rechazo de todo contractualismo será una constante en el pensamiento anarquista. Bakunin y, sobre todo, Kropotkin se opondrán vivamente a la idea del pacto como fundamento de la sociedad y del Estado" (Cappelletti, 2006; 172). Es interesante también señalar de paso que Cappelletti encuentra precedentes del anarquismo moderno, su prehistoria, en la Antigüedad: en el taoísmo chino, en la extrema izquierda de la sofística griega (compuesto por Antifón de Atenas, Hipias de Elis, Alcidas de Elea), los cuales contraponían la *physis* (naturaleza) al *nomos* (convención: ley positiva, tradición y Estado), así como en el cinismo, en el estoicismo y en los movimientos apocalípticos milenaristas medievales, que defendían un comunismo cristiano (cfr. los capítulos 1 y 2 de su libro). Pero esto sería ya el anarquismo pre-iluminista.

Por lo tanto, construir un modelo que conjugue o sintetice ambos valores ha sido siempre la gran pretensión del anarquismo. La idea es que la autogestión era la mejor forma de realizar esto. Una *autogestión integral*, que incluye no solo el ámbito económico (no es una mera cooperativa), sino también el político (democracia directa), como el social (indicadores sociales de “progreso” y avance) y el cultural (“cultura para todos y todas”, valores igualitarios en libertad y fraternidad/sororidad). O, como diríamos hoy, una *autogestión holística*. Fue lo que diversas revoluciones ácratas intentaron conseguir en la Historia, siendo la española la más espectacular de ellas.

En la opinión de ambos autores, la concepción de Rousseau implica que semejante organización no necesita ser impuesta desde el exterior. Resulta, como diría E. Kant, de la *autonomía* de los sujetos, esta libertad constitutiva del ser humano que, por su propia esencia, nunca puede obedecer a nadie (es decir, no es *heterodependiente*, utilizando una expresión que Bourdet y Guillerm usarán más adelante, pero que ya hemos anticipado). La autogestión se opone a la heterodependencia.

La idea es que cada uno de los miembros, autodeterminándose libremente en aquello que piensa que es lo mejor para sí mismo, acuerda con los demás sujetos racionales instituir convencionalmente el mismo contrato que realiza la *voluntad general*. Escriben ellos:

“Assim, todos os membros do corpo social *dão a si próprios* (criam contratualmente) uma lei geral (é isso a autonomia) que os organiza sem criar entre eles diferenças de poder, num sistema federal”⁸⁸(Bourdet y Guillerm, 1976: 73-74).

Sin duda, la función intermediaria de una institución coordinadora, situada entre la voluntad general (concebida como un soberano abstracto y colectivo) y los sujetos individuales, estaría por establecer. Para él, el gobierno, entendido como órgano ejecutivo de administración, es simultáneamente necesario y peligroso. Es *necesario* para la administración, la ejecución de las leyes, el mantenimiento de las libertades civiles y políticas. Pero esto es

⁸⁸ “Así, todos los miembros del cuerpo social *se dan a sí mismos* (crean contratualmente) una ley general (es eso la autonomía) que los organiza sin crear entre ellos diferencias de poder, en un sistema federal” (traducción nuestra).

sumamente *perigroso*, puesto que tiene una tendencia general a tomar el lugar del soberano y encarnarlo. Por eso concluyen los autores que:

“... foi esta realmente a pretensão do monarca esclarecido ou do Partido Príncipe, quer de tipo leninista (que centraliza e depois comanda), quer de tipo gramsciano (que revela ao proletariado a sua verdade sem que este seja capaz, por si só, de saber explicitamente que verdade incarna” (Bourdet y Guillerme, 1976: 75)⁸⁹.

De todas formas, como conclusión, nuestros autores piensan que la investigación rousseauiana sobre las “instituciones reguladoras”, que permitirían el paso de los principios a la existencia concreta, son más actuales que nunca. No necesariamente podríamos seguir las propuestas concretas de Rousseau, pero su intento de encontrar una forma de asociación que coordine libertades diversas e iguales sigue siendo “nuestra” tarea. En otras palabras, la autogestión podría ser esa forma que conjugara todos los elementos críticamente puestos sobre la mesa por parte de Rousseau.

Pero si no queremos caer en la “alienación política”, la gestión de lo colectivo tendrá que realizarse en lo cotidiano desde formas de democracia directa y de ejercicio concreto del poder de cada uno y de cada una.

7.2.4. Más adelante, los autores se dedican a estudiar las propuestas de la autogestión en sentido más estricto, como, por ejemplo, la realizada por Fourier.

En efecto, François Marie Charles Fourier (1772-1837) tuvo la gran oportunidad de comenzar a escribir *después* de la Revolución Francesa. Pudo darse cuenta de sus ventajas (como la aspiración de las masas a la democracia y a la libertad), así como sus desventajas, que incluso le afectaron a él personalmente (sobre todo la confiscación de las aspiraciones populares por medio de la burguesía). Pero hizo una observación genial ante esta cuestión: dijo que lo que había faltado a

⁸⁹ “... fue esta realmente la pretensión del monarca ilustrado o del Partido Príncipe, bien sea de tipo leninista (que centraliza y después dirige), bien sea de tipo gramsciano (que revela al proletariado su verdad, sin que este sea capaz, por sí solo, de saber explícitamente qué verdad encarna” (traducción nuestra). La expresión *Partido Príncipe* es de la autoría de Claude Lefort que estudia la interpretación gramsciana de *El Príncipe* de Maquiavelo.

la Revolución Francesa era el *socialismo*. Retomando su propia expresión, el ser humano pasaría de la *barbarie* (la monarquía) a la *civilización* (capitalismo) e iría pasar ahora de la civilización a la *armonía* (socialismo). Una frase brillante, como decimos, que expresa su pensamiento y práctica.

Y además habría ahora un valor añadido: esto se haría *sin violencia*. Para Fourier, bastaría *una única micro-experiencia de socialismo* para seducir al mundo entero, en cinco años. De todas formas, destaquemos la novedad de la estrategia de Fourier: es una estrategia del *efecto-ejemplo* y de la racionalidad intrínseca de la propuesta. Hay un optimismo histórico, una confianza antropológica en que la racionalidad terminará por imponerse.

Quizá, por este optimismo e idealismo, él y otros socialistas (Henri de Saint-Simon, Étienne Cabet, Robert Owen...) fueron denominados más tarde, con desprecio, como "socialistas utópicos", por la corriente marxista que se entendía a sí misma como "socialismo científico" (el término fue acuñado por Louis Blanqui en 1839, aunque propagado en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels).

En el fondo, Fourier pensaba que los seres humanos eran *intrínsecamente buenos*, pero que la sociedad no les daba condiciones para realizarse. Su propuesta precisamente iba en esta dirección. Crear espacios concretos de vivencia socialista.

La estrategia no era aquí la toma del poder, sino ir creando "zonas liberadas", como diríamos hoy, "islas socialistas" que, desde lo concreto y lo exitoso de sus experiencias, irían atrayendo la conciencia de la Humanidad hacia salidas más pacíficas, racionales y motivantes que las propias de un capitalismo puro y duro. Podemos desde ya notar esta dualidad estratégica: los que van a buscar la toma del poder como *conditio sine qua non* para realizar el socialismo y aquellos que creen que la política de "zonas liberadas", con su efecto-ejemplo y la evidencia práctica de la racionalidad bien dirigida y aplicada, sería la mejor opción. Y la más pacífica y armoniosa.

Pero más allá de esta ingenuidad política de Fourier, lo importante es ver en qué sentido se debería, en su opinión, reorganizar la sociedad. Fourier pensaba que el trabajo tal como lo entendíamos ahora debería desaparecer, sustituido por un trabajo más atractivo y de actividad

libre. Este “trabajo atractivo” estaría basado en el libre desarrollo de las *pasiones humanas*. Llegó a contar 900 pasiones, todas ellas muy capaces de ser útiles para la satisfacción y actividades comunes. En el *Falansterio*, ideado por él, cada pasión estaría representada por una persona de ambos sexos, con lo cual tendríamos un total de 1800 personas que habitarían un palacio magnífico.

En ese lugar de sueño se acabó la propiedad, la miseria, los salarios. Es el reino de la abundancia, donde todo se decide en común, donde todo se hace a la vez y conforme a los deseos. Los Falansterios cubrirán la tierra y la irán transformar. Así, los seres humanos vivirán en orden, en libertad, en la abundancia y en la paz, en una Naturaleza que habrá recuperado su vigor generoso. En una palabra, el *paraíso terrenal*. Fourier mantuvo esta visión desde 1808 hasta su muerte en 1837.

7.2.5. Pero nuestros autores franceses no tuvieron en cuenta a otro socialista “utópico”, que fue Robert Owen. Por su importancia en Inglaterra, y luego, en EUA, digamos algunas palabras sobre él⁹⁰.

Robert Marcus Owen (1771-1858) surge en un momento de gran conflicto en Inglaterra. Se habían desencadenado una serie de huelgas y revueltas, uno de los períodos más agitados y dinámicos de la historia social inglesa. Se manifestaba así unas fuertes tensiones entre capitalistas y trabajadores. Era la fisura social a la que nos hemos referido anteriormente en el texto de Disraeli de 1845. En su obra novelística *Sybil*, este autor señala claramente las dos naciones que se estaban forjando en Inglaterra, cada una no teniendo nada que ver con la otra. Ricos y pobres parecen habitar dos distintos planetas. Se crían de manera diferente, comen distintos alimentos, posee costumbres diferentes y están gobernados por leyes diferentes.

En este contexto histórico, Owen destaca como uno de los más importantes pensadores que estaban intentando investigar la naturaleza de los problemas y encontrar posibles soluciones.

En 1792 se convirtió en gerente de un molino textil en el que trabajaban 500 obreros. Con sus socios, en 1797, compró *New Lanark* y en 1800 se trasladó a Escocia para dirigir una industria en la que trabajaban varios miles de obreros. Lo que podemos observar aquí es que Owen no se limita a construir bellos discursos y escribir libros sobre

⁹⁰ Véase, como texto de apoyo, Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela (2004: 91-101).

su concepción socialista, sino que, en lo mejor de la tradición empirista y pragmática inglesa, la intenta poner en práctica.

Owen no dejó de relatar las dificultades y oposición que encontró entre sus socios y entre los mismos obreros para implementar los cambios que convirtieron la fábrica en una institución modelo. En 1813 publicó uno de sus primeros ensayos con el título de *Una nueva visión de la sociedad*. El libro es más conocido por el subtítulo: *Ensayos sobre la formación del carácter*. En este texto defiende que son las condiciones sociales en las que viven los trabajadores las que moldean su carácter. Owen estaba planteando la idea de que los trabajadores no son máquinas, que la fuerza de trabajo no es una mercancía más, que el trabajo humano es la fuente de la riqueza y no puede ser supeditado al funcionamiento de las maquinarias mecánicas.

Pero es partir de 1814 que despliega nuestro hombre una actividad reformadora infatigable, escribiendo a políticos, monarcas y gente poderosa pidiendo ayuda para cambiar el mundo, de tal manera que fuese posible una *revolución pacífica*, basada en la razón y en la ciencia, para que los ricos y poderosos cedieran voluntariamente sus privilegios en pro de una sociedad más igual y más justa. Así, toda la humanidad se beneficiaría de la nueva riqueza proveniente de la enorme capacidad productiva generada por las máquinas y la industrialización. De esta manera, además de gestionar *New Lanark*, Owen luchó en gran medida para tratar de conseguir una ley que regulase el trabajo infantil y también para poner término a la pobreza de las clases trabajadoras. Como escriben Álvarez-Uría y Varela (2004: 96):

“En New Lanark, aunque no era el único socio, dio pruebas de una gran capacidad de iniciativa. Introdujo sustanciales mejoras en las viviendas obreras, disminuyó las horas de trabajo, abrió servicios sanitarios, instaló economatos en los que se podían comprar productos no adulterados a mejor precio (antecedente de las cooperativas de consumo) y puso en marcha centros culturales –los trabajadores debían de disfrutar de tiempo libre para formarse y distraerse-, así como una escuela para los niños y niñas que se hizo famosa. Pese a todas estas mejoras sociales, los salarios siguieron siendo los habituales en las fábricas de tejidos”.

Además Owen se empeñó en otro frente, el de la lucha contra la pobreza. El pauperismo se había agudizado tras la guerra de Inglaterra en contra de Francia. Se produjo así una grave crisis económica, en el que el desempleo alcanzó cifras sin precedentes. Ideó un Plan, que acabó siendo conocido como el *Plan Owen*, según el cual formulaba la creación de colonias agrícolas de unos 1.200 habitantes pobres (llamadas *paralelogramos*, debido a la forma que debían adoptar estos asentamientos), en las que los miembros de la comunidad deberían velar por su propia subsistencia y acrecentar con su trabajo la riqueza nacional. En un primer momento, pensaba que estas comunidades debían de estar bajo el control de las autoridades públicas o de grupos de patronos, pero pronto empezó a plantearse la necesidad de que reinase en ellas un sistema de igualdad y de autogobierno. Parece que aquí Owen avanzaba rápidamente en esquemas más autogestionarios.

Sin embargo, el Plan de formación de cooperativas no fue aceptado, ni por los trabajadores de Londres, que lo consideraron coercitivo (!), ni tampoco por las clases pudientes. El mismo F. Engels afirmó que los burgueses le retiraron el apoyo por sus críticas a la propiedad privada, a las iglesias y al matrimonio burgués. Esto era demasiado para aquel tiempo. Lo importante del *Plan Owen*, en conclusión, fue que se pasó de la experimentación local en *New Lanark* a un plan general para combatir la pobreza. Y, sobre todo, este experimento de *New Lanark* y de la escuela contribuyó a formar una corriente de pensamiento owenista que ejerció un influjo notable en el movimiento de los trabajadores ingleses y, especialmente, en algunos de los líderes socialistas.

Posteriormente, el infatigable Owen consiguió una buena suma de dinero, aunque no grande, pero sí lo suficiente para comprar y fundar una colonia modelo en los Estados Unidos, comprando en Indiana 30.000 acres de tierra. Se inauguró así *New Harmony* en 1825, que debía tener una constitución radicalmente democrática. Muy pronto obtuvo su escuela una gran fama, que sobrevivió al fracaso de la comunidad, fracaso debido en parte a que ella acudieron personas muy heterogéneas, con muy diversos intereses, que no fueron capaces de ponerse de acuerdo ni dotarse de unas normas comunes para la autogestión. En este sentido, la experiencia no tuvo el mismo éxito que tuvo la antigua colonia inglesa de *New Lanark*.

Robert Owen regresó de Estados Unidos a Inglaterra en 1829, cuando estaba empezando a organizarse el movimiento obrero y cuando se fundaba, en Londres y en otras ciudades inglesas, sociedades cooperativas y sociedades de producción, los *Trade Unions*. Fue precisamente él quien lideró en Inglaterra el movimiento cooperativista, que había crecido con gran rapidez a partir de 1820. Algunos miembros del movimiento obrero entraron en contacto con Owen, cuyas ideas se difundieron ampliamente y fueron adoptadas principalmente por los trabajadores más “ilustrados”⁹¹. En 1830 Inglaterra tenía cerca de 300 cooperativas. Editaban su órgano oficial de propaganda denominado *The British Cooperator*.

En 1831 salió un nuevo libro de Owen (*Social System*), en la que critica a los representantes de la economía política inglesa por considerar que defendían equivocadamente, como principal finalidad de la sociedad, la acumulación de la riqueza. Pero también criticaba la alabanza del individualismo a ultranza, la mística de la competitividad, el libre comercio y la injusta distribución de la riqueza. De esta manera, frente a la *economía política*, la propuesta de Owen encajaba con una *ciencia de la sociedad*, que debería buscar, al contrario, el bienestar general a través de un sistema de ayuda mutua, cooperación, mediante comunidades en las que existiese una igualdad en el trabajo y en la distribución de la producción.

En realidad, el sistema owenista se basaba en el principio de la *unión* y la *cooperación*. Partía del principio de que se podía resolver el problema que planteaba la nueva división social del trabajo en el marco de la revolución industrial por la vía pacífica, respetando la libertad, la dignidad humana y la fraternidad social. Por eso concluyen nuestros autores españoles:

“Al concepto liberal de *sistema económico* Owen oponía el concepto societario de *sistema social*, pues la sociedad es algo más que el afán de lucro y la suma de los individuos”.

Y también añaden al final:

⁹¹ Owen fue acusado más tarde por algún historiador que le reprochaba haber sido demasiado *filantrópico*, pero, en una posición crítica hacia él un tanto anacrónica, de no haber optado abiertamente por la lucha de clases.

“Owen fue capaz de abordar el problema de la *cuestión social* de un modo que desbordaba el marco de lo económico, pues desde muy pronto defendió la igualdad, la cooperación y la autogestión. Se separó no obstante de las *Trade Unions* cuando optaron por la lucha política, al defender que el camino de la revolución estaba en las transformaciones sociales y no en la vía electoralista de acceso al poder: los hombres debían vivir en colectividad, autogobernarse y trabajar, ya que el trabajo, en esa nueva sociedad, además de ser la fuente de la riqueza, debería ser también la fuente de la felicidad” (Álvarez-Uriá y Varela, 2004: 101).

Era esto lo que conformaba la llamada “nueva ciencia social”, que se presentaba como *un saber de resistencia*. Las opiniones de Owen, que brotan de su experiencia concreta, son importantes en esta investigación porque tienen muchos elementos históricos y sociales básicos para la elaboración de una práctica de autogestión⁹². Con todo, no conviene confundir al socialismo utópico con el anarquismo, por más que hayan puntos de contacto muy interesantes en entre ambos.

Llegados a este punto, cabe preguntarnos qué importancia tiene Owen para la autogestión. ¿Qué elementos suyos podrían ser aprovechables en línea de autogestión?

En nuestra opinión, diríamos lo siguiente:

- Aunque Owen no haya sido anarquista en sentido estricto, es importante su referencia porque se atrevió a fundar en aquellas épocas un proyecto económico y social concreto *desde el punto de vista de la centralidad de los trabajadores*. Si bien su modelo en *New Lanark* es más bien propio de un sistema *cooperativista*, de alguna manera el peso está puesto en el *trabajo* y no tanto en el

⁹² Álvarez-Uriá y Varela añaden que los denominados *socialistas modernos*, es decir, Saint-Simon, Fourier y Owen, destacaron que su *nueva ciencia social* permitía no solo *comprender* la lógica del sistema social (el capitalismo), sino también *experimentar*, buscando formas alternativas de sociedad. Así, podían criticar el economicismo liberal, el egoísmo económico, así como mostrar algunas de las principales contradicciones que el desarrollo del capitalismo industrial introducía en las sociedades: la contradicción entre el campo y la ciudad, la dominación masculina, la contradicción entre trabajo intelectual y trabajo manual, la contradicción entre trabajo forzoso y trabajo libre, la contradicción entre la infancia y la edad adulta, al igual que la contradicción entre vida pública y vida privada. Véanse las páginas 102-108, de su ya citado libro.

Capital. Y lo interesante es que él era muy consciente de que con su propuesta se criticaba en concreto el mismo modelo capitalista. Por lo tanto, era una *crítica en acción* (aunque también tuviera elementos teóricos en su fundamentación, y no fuera un mero pragmatismo).

- Además, trató su proyecto de manera *integral*: no se trata de mirar solo a los trabajadores como “factor trabajo” y de lo que puedan crear de riqueza, sino el aspecto de su educación, así como la de sus hijos e hijas. Igualmente, el abrir servicios sanitarios y reducir las horas de trabajo mostraba que su interés no era tanto obtener beneficio por el beneficio, sino de plantear un modelo productivo que fuese más allá de esto y mostrar que con formas *sociales* de producción era posible apuntar pacíficamente hacia otro modelo socioeconómico. En otras palabras, estaba muy presente el “factor-ejemplo”. Para eso tenía que ser mínimamente exitoso en lo económico, para demostrar que se podía defender un socialismo coherente, y que este fuera viable desde el punto de vista económico.
- También es de destacar su visión de que la *tecnología* debía estar al servicio de los trabajadores y no lo contrario. En esto, ¿no anticiparía tal vez la tesis de Marcuse sobre una tecnología anti-trabajador de la sociedad unidimensional? Estaría aquí planteada una temática, el de la posibilidad de una tecnología al servicio del trabajo, una tecnología que podríamos denominar *humanista*, que tendría actualidad en el pensamiento anarquista de nuestros días, porque el discurso de dominación del Sistema hoy abunda en la importancia de la tecnología, del saber en una sociedad de la información, y del *know how* tecnológico básico para el crecimiento económico y el “desarrollo” de mercados competitivos. La postura práctica de Owen serviría para “desmontar” el discurso *legitimador* de una tecnología *neutral*.
- Finalmente, podríamos señalar también su constante apelo a la *unión* y la *cooperación*, que permitiría fundamentar una fraternidad de las y los trabajadores. Esta formulación *social* y nada *economicista*, entra dentro de un proyecto autogestionario, en cuanto este es un proyecto no solo productivo, sino social y político (autopoder). Más allá de las posibles ingenuidades de sus anhelos, vemos en Owen un socialista de convicciones y con

propuestas concretas que podrían ayudar a formular un planteamiento autogestionario.

Efectivamente, podemos concluir de aquí que habría que revisitar hoy críticamente más despacio el denostado “socialismo utópico”, porque allí encontraríamos muchos elementos importantes para ser integrados en una práctica anarquista autogestionaria. Muchas de las cuestiones anteriores serán contempladas en los experimentos autogestionarios habidos.

7.2.6. Volviendo de nuevo a nuestros dos autores franceses, Bourdet y Guillermin, vayamos ahora, en su opinión, con otro autor que aportó sus conocimientos y prácticas al servicio de la Autogestión. Y es, ni más ni menos, que uno de los “Padres Fundadores del Anarquismo”: Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).

En efecto, ambos piensan que no es fácil incluir a Proudhon entre los precursores de la autogestión, ya que se oponía a la tradición revolucionaria. Sin embargo, la imaginación popular le atribuye este papel. ¿Basada en qué? Varias razones: (1ª) Proudhon era obrero, el único obrero socialista que escribió una obra teórica importante; y (2ª) su propia situación social le situó en una posición privilegiada para observar el movimiento profundo que agitó a la clase obrera a partir de 1840. No hay duda que este movimiento, principalmente en los medios obreros profesionales, en los que él mismo se hallaba, se orientaba muy claramente hacia lo que podríamos denominar hoy “autogestión”.

Había dos razones poderosas para ello: (1ª) la idea de la necesidad de crear “asociaciones obreras” de producción; y (2ª) la inutilidad de los patronos. Proudhon mismo las condensó en una muy provocadora frase, que dio origen a su libro más famoso: “La propiedad es un robo”. Por consiguiente, los obreros no tenían más que retomar lo que se les había robado (comenzando por las fábricas, construidas a costa de su trabajo) y asociarse en común para gestionarlo. Al mismo tiempo, Proudhon hizo una violenta crítica del Estado, incluso disfrazado este bajo un régimen democrático parlamentario, y pasó a ser el primero que se denominó *anarquista*.

Sin embargo, mantuvo dos tipos de preguntas: (1ª) ¿cómo tomar las fábricas y destruir el Estado?; y (2ª) ¿cómo organizar la economía y la sociedad liberadas? A la primera pregunta, la gran masa de obreros

respondía que por medio de la *revolución*. Pero Proudhon no estaba convencido de que ese fuese el mejor camino. Al mismo tiempo que *anarquista*, él se autodefinía como *apolítico* (o mejor, *antipolítico*). Pensaba que hacer la *revolución social* mediante la *revolución política* era equivocarse de rumbo. Para él, la verdadera revolución era la *revolución económica*.

¿Cómo la entendía él? La solución del problema social era la *asociación mutua*. Era necesario multiplicar las asociaciones obreras de producción. Era esta la única manera de excluir al mismo tiempo el capitalismo y el comunismo (que él consideraba autoritario por naturaleza). Además, Proudhon pensaba que su sistema tendría una gran y rápida expansión, acabando por absorber a toda la industria, sin expropiación violenta, mediante un crédito gratuito concedido a las asociaciones obreras por un *Banco del Pueblo*. De esta manera, en virtud del sistema económico, el Estado desaparecería naturalmente.

Estas ideas son calificadas de *reformismo* por nuestros autores franceses, que siguen aquí la opinión de Marx sobre Proudhon. Afirman que, después de 1848, él procuró reconciliar lo irreconciliable: la reforma y la revolución. No obstante, el principio del *federalismo* de Proudhon les parece a Bourdet y Guillermin un progreso en relación al *mutualismo* anterior, ya que este eliminaba el patronato, pero no el régimen asalariado. Así, los obreros federados de Proudhon estarían libres de la burguesía, pero mantendrían en realidad su alienación, ya que no acabarían con las leyes objetivas del mercado (capitalista, diríamos nosotros). Y estas leyes son una realidad totalitaria.

Por eso afirman que:

“O único interesse de Proudhon -que se considera filósofo- encontra-se precisamente quando não faz teoria, quando exprime (com talento) o que pensam empiricamente os operários, o seu individualismo, a sua generosidade, a sua paixão pela liberdade. São estes os elementos que serão (e foram na Comuna) “mantidos” quando o proletariado se arvorar em classe dominante” (Bourdet y Guillermin, 1976: 84)⁹³.

⁹³ “El único interés de Proudhon -que se considera filósofo- se encuentra precisamente cuando no hace teoría, cuando expresa (con talento) lo que piensan empíricamente los obreros, su individualismo, su generosidad, su pasión por la libertad. Son estos elementos que serán (y lo fueron en la Comuna) “mantenidos”, cuando el proletariado se transforme en clase dominante” (traducción nuestra).

Y terminan dando la razón a Bakunin, cuando escribía sobre Proudhon:

“É muito possível que Marx possa subir *teoricamente* até um sistema ainda mais racional da liberdade que o elaborado por Proudhon; mas falta-lhe o instinto”⁹⁴.

Y también:

“Proudhon, *quando não elaborava doutrina e metafísica*, tinha o autêntico interesse revolucionário”⁹⁵.

Ciertamente nuestros dos autores no aprecian demasiado a Proudhon, desde el punto de vista autogestionario. Pero quizá esto no sea justo. Todo depende qué concepción tenemos de la *revolución*. Parece que Proudhon no estaba pensando en una revolución violenta, de expropiar a los capitalistas, sino de sentar las bases para una transformación más pacífica, pero evolutiva, hacia una sociedad radicalmente diferente de la capitalista. Su estrategia nos haría pensar más hoy en día. En todo caso, es una estrategia diferente de llegar a una sociedad alternativa.

Y, posiblemente, los acontecimientos históricos que le sucedieron hasta hoy nos harían pensar que tenía una buena parte de razón en su estrategia hacia una sociedad libertaria. El fracaso, por ejemplo, del modelo soviético (capitalismo de Estado, en definitiva), recupera curiosamente la posición proudhoniana para nuestros días y permitiría repensar la *revolución social* con esquemas menos verticalistas, autoritarios y militaristas. Desde luego, la cuestión de la autogestión y de la superación radical de la alienación sigue en pie.

Pero tenemos también la tarea por delante, como nos indican nuestros dos autores, de preguntarnos si el marxismo puede darnos algunas pistas *positivas* para la fundamentación de una praxis autogestionaria, superadora de la alienación y/o la heterogestión. Eso es lo que vamos a ver en el punto siguiente.

⁹⁴ “Es muy posible que Marx pueda subir *teóricamente* hasta un sistema todavía más racional de la libertad que el elaborado por Proudhon. Pero le falta el instinto”.

⁹⁵ “Proudhon, *quando no elaborava doutrina e metafísica*, tenía el auténtico interés revolucionario” (traducción nuestra). Ambos textos son de la página 84 de Bourdet y Guillermin (1976).

7.3. La fundamentación marxista de la Autogestión

7.3.1. Lo primero que consideran nuestros autores es la propia posición de Marx, que tuvo a la base su conocida polémica con Bakunin, en la que no vamos a entrar aquí, de lo conocida que ya es, sino solo para mostrar dos tipos de tendencias que se dieron en Marx. Porque, al parecer, Marx no tuvo, en un principio, ideas muy precisas sobre la cuestión de la autogestión.

En efecto, después de una crítica severa del denominado “socialismo utópico”, Karl Marx pensaba que era necesario hacer primero la *revolución* (la famosa “expropiación de los expropiadores”) y, a lo sumo, confiar después en la *espontaneidad de las masas*, que crearían las organizaciones adecuadas para realizar la *comunidad humana*. Esto es lo que condujo a las fórmulas de contenido estatal o *estatista* de la época del *Manifiesto Comunista* (año de 1847), donde él defiende que, en la sociedad futura, el proletariado *centralizará todos los instrumentos de producción en las manos del Estado*, esto es, del proletariado organizado como clase dominante.

Sin embargo, cuando ya escribe *El Capital* (redactado entre 1861 y 1863, aunque solo publicado el primer volumen en 1867, como es sabido, el único volumen publicado por Marx mismo en vida), es decir, su obra de madurez, y ciertamente muy posterior a la del *Manifiesto*, es donde introduce la famosa fórmula para la sociedad futura del “autogobierno de los productores asociados”. Es esta una fórmula muy próxima de la autogestión, tal como estamos trabajando en esta investigación. Y por eso puede ser interesante este apelo a la fundamentación marxiana, en este caso, de la praxis de la autogestión.

De las polémicas históricas de Marx con los proudhonianos y, sobre todo, con Bakunin, renunció aquel a su anterior fórmula de “Estado proletario”, no solo por la presión de Bakunin, sino también fruto de la experiencia de la Comuna de París de 1871.

Como dicen nuestros autores:

“... e Marx, depois da Comuna, pôs completamente de parte as opiniões estatais que por vezes tinha tido, assumindo uma perspectiva fundamental ‘autogestionária’”⁹⁶.

De todas formas, los autores piensan que Bakunin, más que atacar a Marx, lo que está atacando es, en realidad, a sus discípulos y posteriores seguidores. Es verdad que Bakunin atacó las manipulaciones burocráticas de Marx al frente del Consejo Central de la AIT y hasta le atacó diciendo que el “socialismo científico” que defendía Karl Marx era “la dictadura de los sabios”. Marx responderá que nunca habló de “socialismo de los sabios”⁹⁷. Nuestros autores franceses piensan que Bakunin exageró mucho sus críticas al burocratismo de Marx. La conclusión final de nuestros autores es que, bajo la presión de Bakunin, Marx profundizó su propia doctrina en una *línea libertaria (sic)*. Tal vez sería entonces con este Marx con el que nos deberíamos quedar. El “segundo Marx”, el de *El Capital*, el de la autogestión. Veremos más adelante las posibles contribuciones del marxismo para la autogestión.

⁹⁶ “... y Marx, después de la Comuna, abandonó completamente las opiniones estatales que a veces había tenido, asumiendo una perspectiva fundamental ‘autogestionaria’” (Bourdieu y Guillemin, 1976: 92. Traducción nuestra).

⁹⁷ No obstante, un filósofo de orientación libertaria, podrá escribir estas duras palabras en contra de Marx, al hablar de la autoglorificación de los mismos intelectuales, a lo largo de la Historia, especialmente a partir de la Ilustración, como clave del progreso humano: “Así, Marx, que no ha pisado nunca una fábrica ni participado en ninguna lucha callejera ni en ningún acto revolucionario concreto, inicia su carrera de profeta social fulminando como anticientíficas y utópicas las teorías emancipativas elaboradas por Saint-Simon, Fourier o Proudhon y decretando como única verdad legítima el “socialismo científico” que él se adjudica, mezcla híbrida de la dialéctica heredada de su mentor Hegel y del más burdo de los materialismos. Una de sus primeras hazañas teóricas consistirá en justificar como un signo de progreso la esclavitud imperante en Norteamérica y en la India colonizada por el Imperio británico y afirmar en este y otros contextos, con no menor desparpajo, que para poder liberarse del capitalismo, el proletariado tendrá que esperar pacientemente a que el capitalismo llegue a su máximo desarrollo, fiel, aquí también, a la cínica máxima hegeliana de que “todo lo real es racional y todo lo real racional”. ¡Con cuánta razón podría escribir Albert Camus que Marx fue, a la vez, el mayor enemigo y el mayor apologeta del capitalismo!: “El elogio más elocuente del capitalismo ha sido hecho por su mayor enemigo” (Heleno Saña, 2013: 109-110). Quitando eso del “más burdo de los materialismos” y la interpretación del famoso dicho de Hegel de que “todo lo real es racional y todo lo real racional”, que ha dado pie a diversas interpretaciones, no hay duda de que la acusación en contra de Marx, como *intelectual burgués* y su *autoritarismo*, ha sido moneda corriente en el mundo libertario. En este sentido, lo interesante de nuestros autores franceses ha sido rescatar la visión más autogestionaria del Marx más maduro, así como de alguno de sus discípulos (Rosa Luxemburgo, Pannekoek), para la causa autogestionaria, como veremos un poco más adelante.

7.3.2. Pero tal vez debamos continuar ahora analizando más bien aquel modelo de marxismo que se convierte en anti-autogestionario: el *leninismo* (no olvidemos que no hay *un* modelo solo de marxismo, como ya sabemos, sino que hay varios marxismos, del mismo modo que no hay solo *un* anarquismo, sino diferentes modelos y praxis libertarias).

En efecto, Lenin va a hacer el recorrido contrario de Marx, en este punto. Va a tener al principio unas apariencias más "libertarias", para llegar posteriormente a posturas más estatistas y centralistas (aunque se denominen "democráticas").

En realidad, aunque Lenin se autocalificó de "marxista", sus seguidores van a hablar posteriormente del *marxismo-leninismo*. Parece que hay algo de nuevo en esta doctrina. Eso "nuevo" sería el leninismo, añadido al marxismo. Queda saber si, en opinión de nuestros autores, eso "nuevo" es un *desarrollo* del marxismo o una *deformación* suya. No tanto en lo que se refiere a las tesis marxianas que incorpora, sino en lo referente sobre todo a *las vías y a los medios de implementarse la revolución*. Dicho con otra terminología, que personalmente nos gusta utilizar más, sería el problema de las *mediaciones de la revolución*. Aquí es donde parece que Lenin aporta algo nuevo, aunque estará por saber si de manera positiva o negativa, en sentido autogestionario.

De una manera sintética, la opinión de los autores es que, principalmente en su obra *¿Qué hacer?*, la tesis leninista y la práctica de sus discípulos son totalmente contrarias a las tesis de Marx, y, consecuentemente, *incompatibles con la autogestión* (cfr. Bourdet y Guillermin, 1976: 95). Es interesante que esto lo digan autores integrados dentro de la corriente socialista marxista, con tendencia autogestionaria.

Así, la tesis central del leninismo es su crítica de la espontaneidad del proletariado, que fue tomada de Karl Kautsky (1854-1938), y que fue también, después de la muerte de Engels, el principal representante del denominado "marxismo ortodoxo" en la dirección de la revista *Neue Zeit*, la revista oficial de la socialdemocracia alemana. Aunque posteriormente el mismo Lenin lo va a llamar "renegado", lo cierto es que lo cita elogiosamente en la anterior obra *¿Qué hacer?*. Lenin resume a Kautsky con estas palabras:

“A história de todos os países mostra que a classe operária, pelas suas próprias forças, só pode chegar à consciência “trade-unionista”, isto é, à convicção de que deve unir-se em sindicatos, bater-se contra os patrões, pedir ao governo as leis necessárias aos operários, etc. Quanto à doutrina socialista, nasceu das teorias filosóficas, históricas, económicas, elaboradas pelos representantes cultivados das classes possuidoras, pelos intelectuais. Os próprios fundadores do socialismo científico contemporâneo, Marx e Engels, pela sua situação social, eram intelectuais burgueses. Analogamente, na Rússia, a doutrina social-democrata surgiu de maneira completamente independente do crescimento espontâneo do movimento operário, como o resultado natural e inelutável do desenvolvimento do pensamento nos intelectuais revolucionários socialistas”⁹⁸.

La formulación leninista es muy clara y no deja lugar a dudas. Precisamente está *en clara contraposición* a un escrito de los “fundadores del socialismo”, Marx y Engels, que escribieron, anticipándose a esta tesis:

“Quando da criação da Internacional, formulámos a norma do nosso combate: a emancipação da classe operária será obra da própria classe operária. Por conseguinte, não podemos seguir pela mesma via com pessoas que declaram abertamente que os operários são incultos demais para se libertarem a si próprios, e que devem ser libertos de cima, isto é, por grandes e pequenos burgueses filantropos”⁹⁹.

⁹⁸ “La historia de todos los países muestra que la clase obrera, por sus mismas fuerzas solo puede llegar a la conciencia “trade-unionista”, esto es, a la convicción de que debe unirse en sindicatos, luchar contra los patronos, pedir al gobierno las leyes necesarias para los obreros, etc. En cuanto a la doctrina socialista, ella nació de las teorías filosóficas, históricas, económicas, elaboradas por los representantes cultos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, eran intelectuales burgueses por su situación social. Análogamente, en Rusia, la doctrina socialdemócrata surgió de manera completamente independiente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, como el resultado natural e ineluctable del desarrollo del pensamiento en los intelectuales revolucionarios socialistas” (Bourdet y Guillerm, 1976: 96. La versión en castellano es nuestra). La cita de la obra de Lenin la toman de la edición francesa (Lenine, *Que faire?*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 85).

⁹⁹ “Cuando (fue) de la creación de la Internacional, formulamos la norma de nuestro combate: la emancipación de la clase obrera será obra de la propia clase obrera. Por consiguiente, no podemos seguir por el mismo camino con personas que declaran abiertamente que los obreros son demasiado incultos como para poder liberarse a sí mismos, y que deben ser liberados desde arriba, es decir, por grandes y pequeños burgueses filantrópicos” (Bourdet y Guillerm, 1976: 97. La traducción es nuestra).

Esta cita de los “padres fundadores” del socialismo autodenominado “científico” es demasiado clara como para poder aceptar las tesis leninistas de la dirección del movimiento socialista por medio de intelectuales burgueses, por muy revolucionarios que se tengan a sí mismos. Todo el texto del mismo Lenin, comentado detalladamente por nuestros autores franceses, muestra sobradamente la oposición leninista a la espontaneidad y autogestión de los mismos obreros en la lucha por su emancipación. Lenin siempre creyó en la importancia y necesidad de los *revolucionarios profesionales*. No es algo nuevo. Por eso, hasta podrá mostrar con sarcasmos su desprecio al “culto de la espontaneidad” y el “culto de lo espontáneo”.

No es de extrañar que Plekhanov haya confesado que nunca consideró a Lenin un teórico de valor, porque, y es muy interesante su argumento, le parecía orgánicamente incapaz de pensamiento dialéctico. Nuestros mismos autores considerarán un poco más adelante que no era solamente esto, sino todavía algo más grave: *Lenin no era en absoluto un teórico*.

La cosa se complica todavía más cuando el mismo Lenin reflexiona sobre lo que va a denominar *centralismo democrático*. Esto presupone ya la organización política de los “revolucionarios profesionales”. Con esta expresión, Lenin quería superar “dialécticamente” la contradicción entre el blanquismo¹⁰⁰ y el espontaneísmo, todo ello después de las fuertes críticas que Lenin recibió por su obra *¿Qué hacer?*, por parte de Plekhanov, Rosa Luxemburgo, Trotsky y las de Axelrod, que fue el primero en hablar, a propósito de las tesis leninistas, en el número 68 de *Iskra* (del 25 de junio de 1904), de “superdirección”, “fetichismo centralista” y “centralismo burocrático”.

No vamos a considerar aquí todos los pormenores del origen kautskista y la evolución de esta expresión en Lenin, sino que nos interesa llegar a sus consecuencias, que los autores enumeran en las siguientes: (1) el corte entre base y cúpula (los miembros del partido no tienen medios reales para influir en las decisiones de las “autoridades” del Partido, y no pueden influir en las decisiones del Estado cuando el Partido Comunista está en el poder); (2) la esterilización de la investigación

¹⁰⁰ Louis Auguste Blanqui (1805-1881), revolucionario francés, es hoy conocido apenas por haber sido adepto de la tomada violenta del poder mediante una minoría de revolucionarios profesionales, organizados de un modo militar y clandestino.

(dado que el centralismo existe, los intelectuales del Partido están condenados a girar en el círculo de una subcultura); (3) las dificultades de la gestión burocrática (la autogestión se fundamenta precisamente en la incapacidad congénita de cualquier minoría separada para conducir o dirigir las acciones del conjunto de los seres humanos); (4) el terror (las prácticas estalinistas abonan esto claramente); y (5) la descalificación del marxismo (después de estas tesis y sus prácticas, Marx será ya muy mal entendido, de tal manera que ya nadie podrá pensar que el nombre de Marx pudiera estar de alguna manera unido al de autogestión).

Ni siquiera Antonio Gramsci podrá, con su reflexión sobre el *Partido Príncipe* (en la línea de Maquiavelo), como intelectual colectivo de la clase obrera, obviar esto, por el *dirigismo* implícito en la minoría gestora del proceso. Pero habrá marxistas que, siguiendo al mismo Marx, intentarán lograr un marxismo más autogestionario. Entre ellos destacan las figuras históricas de Rosa Luxemburgo y Anton Pannekoek. Véamoslos brevemente a continuación.

7.3.3. En efecto, si para Marx y Bakunin el éxito de su pensamiento estaba en la espontaneidad revolucionaria del proletariado, y Bakunin encontró en el sindicalismo revolucionario una excelente continuación de su idea y práctica, lo mismo no ocurrió con Marx. El partido socialdemócrata alemán, que se decía adepto de Karl Marx, al igual que la II Internacional (fundada en 1889 por Engels), y que debido a la influencia del partido socialdemócrata alemán, se afirmaba de modo general como “marxista”, eliminaron todo aquellos que en Marx tuviera relación con la *espontaneidad de las masas* y con la *autogestión*. Ahora la estrategia era conquistar el poder del Estado mediante elecciones, para que el gobierno trajese el socialismo a las masas, tomando medidas que más tarde vinieron a ser conocidas como *nacionalizaciones*.

Pero hubo en este contexto una mujer muy inteligente y con fino olfato democrático, que se opuso, con una gran visión histórica, a esta estrategia. Fue Rosa Luxemburgo (1881-1919), una judía polaca-alemana, fundadora con Karl Liebknecht de la *Liga Espartaquista*, que será el origen del Partido Comunista de Alemania (KPD), ella misma asesinada con Karl Liebknecht a los 47 años de edad. Su más famosa frase es aquella de: «*Freiheit ist immer die Freiheit des Andersdenkenden*» («La libertad siempre ha sido y es la libertad para

aquellos que piensen diferente»), que muestra su espíritu antiautoritario, y también, claro está, su espíritu antileninista.

Rosa Luxemburgo intentó valorar de nuevo la idea de la *espontaneidad de las masas* y su lógica conclusión, que es la gestión de la sociedad por los productores, mediante una nueva forma institucional: los *consejos obreros*.

En su opinión, la acción mediante la cual se expresa esta espontaneidad es la *huelga de masas*. En esta huelga, los mismos obreros crearían instituciones nuevas (sindicatos nuevos, comisiones, consejos) que suplantarían a las instituciones tradicionales del movimiento obrero, como son el partido y los sindicatos tradicionales. La crítica de estas *mediaciones históricas* del movimiento obrero es muy fuerte, ya que son calificadas de *burocráticos* por ella (aunque no emplee estas mismas palabras). Un aspecto interesante de esta pensadora y mujer de acción es que entra en choque frontal con quien llegaría a ser el más enérgico defensor de un partido centralizado: nuestro ya conocido Lenin.

La idea para ella es que el KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*) intentaría hacer una síntesis entre las necesidades de la acción y las de la espontaneidad. La síntesis fue muy efímera, porque los fundadores del partido fueron exterminados casi por completo, entre ellos Rosa Luxemburgo. Se convirtió así ella en una "mártir del marxismo", y, podríamos añadir, del "marxismo autogestionario". Su intento sería el de rechazar simultáneamente el autoritarismo de la burocracia leninista, así como la burocracia burguesa socialdemócrata. Sería el suyo un partido que apoyase, en períodos de revolución, las formas de autogestión espontánea de las masas, es decir, los *consejos obreros*. Sería la denominada corriente *comunista-consejista*. Veamos esto un poco más despacio.

Hay dos puntos principales de las divergencias marxistas entre Lenin y Rosa Luxemburgo: la *organización del partido* y la naturaleza de la denominada *dictadura del proletariado* (es decir, la naturaleza y el contenido del socialismo). Para Rosa Luxemburgo, estos dos problemas están intrínsecamente unidos. Así, el partido es el prototipo de la sociedad socialista a construir. Por eso, cualquier imperfección del partido contiene los gérmenes de degeneración posible para el régimen socialista del futuro. En otras palabras, Rosa Luxemburgo aplica aquí

lo que podemos denominar *lógica presentista*, es decir, algo que posteriormente un revolucionario pacifista como Mahatma Gandhi explicaría diciendo que “los fines están en los medios y los medios en los fines” (frente a cualquier otra interpretación calificada de “maquiavélica”, es decir, de que los fines justifican los medios, un oportunismo político, pragmatista, muy usado en ámbitos políticos en todos los tiempos y espacios).

Por consiguiente, la lucha de Rosa Luxemburgo fue doble: (1) contra el reformismo y el burocratismo de los jefes socialistas y sindicales de Alemania y Francia; y (2), de 1904 a 1918, contra Lenin, como jefe de partido, primero, y como jefe de Estado, después. Por tanto, su marxismo se aparta tanto de la teoría y praxis reformista de la socialdemocracia alemana, como del leninismo soviético.

En cuanto a la *organización del partido*, ya hemos visto anteriormente, de un modo breve la postura centralizadora y jerarquizada del Lenin del *¿Qué hacer?* (y también de *Un paso al frente, dos pasos atrás*). Contra esto se rebela Rosa argumentando que así la Comisión Central del Partido es el único activo y todos los otros grupos son apenas órganos ejecutivos. Ella piensa que esta tesis nada tiene de marxista. Recuerda más bien las organizaciones revolucionarias burguesas, jacobina o blanquista.

Porque precisamente lo que diferencia una revolución proletaria de una revolución burguesa es el hecho de no ser una revolución de una minoría que arrastra a las masas, sino *una revolución efectuada por la aplastante mayoría de las masas contra una minoría*. Este es un poderoso argumento en contra del leninismo.

En cuanto a la *dictadura del proletariado*, nuestra revolucionaria, que se apasionó con la Revolución de Octubre de 1917 y de su lema de “todo el poder a los soviets”, así como criticó fuertemente la socialdemocracia alemana por su reformismo, creando la ya citada “Liga Spartakus”, se dio cuenta pronto de que los bolcheviques no cumplían lo que habían prometido. Después de un año de los bolcheviques en el poder, Rosa Luxemburgo critica que no fue realizada ninguna de las tareas políticas de la revolución.

Ella piensa, de acuerdo con el lema antes citado de que “la libertad es siempre la libertad del que piensa diferente”, que la libertad más

ilimitada y, concretamente, la libertad de prensa, asociación y reunión, es una condición indispensable para que los organismos soviéticos puedan vivir. Sin elecciones generales, sin libertad ilimitada de prensa y reunión, sin lucha libre entre las opiniones, la vida muere en todas las instituciones públicas. Pasa a ser, para ella, una vida aparente, en la que la burocracia es el único elemento que se mantiene vivo. Pero así, la burocracia acabará sofocando a los soviets. Es de esta manera como Rosa Luxemburgo entiende esa fórmula de "dictadura del proletariado".

La Historia le dará la razón. Solo seis meses habría durado esta "dictadura del proletariado", según ella lo concibe. Todos los organismos del poder obrero fueron sofocados poco a poco por la burocracia soviética. Fueron disueltas las "comisiones de fábrica" y los soviets territoriales desaparecieron en Julio de 1918, durante el V Congreso pan-ruso y el Partido Socialista Revolucionario fue puesto fuera de la ley. A partir de aquí, los soviets no fueron más que las cámaras de registro de las decisiones de los bolcheviques.

Sin embargo, surge la Revolución en Alemania el 4 de Noviembre de 1918. Por todas partes, en este país, se constituyen consejos de obreros y soldados. Sin embargo, esta euforia duraría poco, y los socialdemócratas, aliados con la extrema derecha (!?), terminan por asesinar a Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht y centenas de obreros. Pese a esto, el movimiento de los consejos continuó desarrollándose de 1919 a 1923.

En realidad, los consejos alemanes fueron más allá de los soviets rusos. Intentemos describirlos.

Los Consejos alemanes no eran elegidos en un principio de base territorial (como lo fueron los de la Comuna y ahora lo eran los soviets), sino en base a la *empresa*. Pero no eran unos meros órganos de *autogestión de la producción*, sino al mismo tiempo y sobre todo de *autoadministración de la población en todos sus aspectos*. Es decir, según las categorías que hemos venido empleando en esta investigación, juntaban la gestión económica y la política, la autogestión económica y la democracia directa, o, por lo menos, lo más directa posible. Es importante que ambos elementos estén juntos, pues si solo se da el primer elemento, el productivo, no tenemos mucha

diferencia entre cooperativas de productores y autogestión, lo cual no es el caso.

Aquí, ellos son también los órganos de administración local, por una parte, y, por otro lado, las únicas articulaciones del futuro poder central proletario (opuesto al Estado burgués), que solamente existe como federación o reagrupamiento de la totalidad de los consejos.

Como relatan nuestros dos autores franceses, en esta reflexión sobre Rosa Luxemburgo y su visión autogestionaria:

“... a empresa não era apenas uma unidade de produção, mas sim uma célula social, o lugar principal de “socialização” dos indivíduos e das massas, onde se procura que se exerçam numerosas actividades além da simples produção”¹⁰¹.

En realidad, nada nuevo para quienes hemos acompañado esta investigación hasta aquí. Siempre la doble idea de organizaciones de base, donde se integran la autogestión de la producción y del poder. (¿Y por qué no pensar también en los aspectos culturales integrados?).

De esta forma, estas comisiones son nombradas según *reglas propias*, que diferencian los organismos proletarios de las asambleas burguesas:

- (1) Permanente revocabilidad
- (2) Supresión de las diferencias entre poder legislativo, ejecutivo y judicial (tribunales populares)
- (3) Salario promedio de un obrero para los delegados
- (4) Rotatividad en todas las tareas.

Uno de los líderes de la Revolución rusa, Zinoviev, escribía sobre los consejos de empresa en Alemania, diciendo que se organizaban según dos líneas: una vertical y otra horizontal. Es decir, de un modo simultáneo, de acuerdo con los ramos de la industria y en base territorial. Sus principales funciones eran: (1) dirigir toda o casi toda la lucha económica del proletariado; (2) crear y agrupar en su torno comisiones de fiscalización que regulasen los precios de los objetos de

¹⁰¹ “... la empresa no era apenas una unidad de producción, sino una célula social, el lugar principal de “socialización” de los individuos y de las masas, donde se busca que se ejerzan numerosas actividades, más allá de la mera producción” (Bourdieu y Guillermin, 1976: 123. La traducción es nuestra).

primera necesidad, los alquileres de las casas, etc., así como combatir el desenfrenado aumento de los precios y la especulación; y (3) dirigir el armamento del proletariado.

Pero Zinoviev lo leía en clave leninista: las comisiones de fábrica serían meros órganos de los sindicatos, y solamente los soviets serían los órganos del poder obrero. Y por encima de ambos el poder del Estado de los soviets (expresión en sí misma contradictoria). El papel de los sindicatos (que habrían asimilado las comisiones de fábrica) sería simplemente tomar cuenta de la producción. Se trata de un esquema bien claro de heteronomía, de heterogestión. Nada que ver con los planteamientos autogestionarios que vimos en las colectividades aragonesas o en las empresas/fábricas, así como servicios autogestionados durante la Revolución española.

De esta manera, en la visión zinovievista, no solo la autogestión de la sociedad sería liquidada en beneficio de la construcción de un Estado, sino que también la misma autogestión de la economía sería liquidada en favor del dominio de los sindicatos estatales. Por lo tanto, los tres órganos del poder obrero, presentados por Zinoviev (comisiones de fábrica, sindicatos y soviets) se niegan a sí mismos y se anulan unos a otros, en beneficio de un único organismo unitario e independiente de la clase obrera: la burocracia.

A esta visión leninista (vía Zinoviev) de las comisiones de fábrica se opone la visión luxemburguista. Solo hay una única institución, la *comisión de fábrica*, que integra no solo la autogestión económica, sino que también es simultáneamente órgano de administración (absorbiendo las funciones municipales, educativas, etc.). Del mismo modo, el *Consejo de los consejos* formula el Plan, la política interna y externa, la Universidad y la formación de una guardia proletaria, parte activa de la milicia encargada de defender permanentemente la revolución contra los golpes de fuerza y las traiciones de la reacción, como consta en el *Programa de Spartakus*¹⁰².

Al final, la Comuna de Berlín fue liquidada. Y los consejos obreros fueron también liquidados *manu militari* en 1923. Rosa Luxemburgo ya había sido asesinada por una conjunción de socialdemócratas y extrema derecha.

¹⁰² Cfr. Bourdet y Guillermin, 1976: 126.

7.3.4. Otro pensador y activista interesante en esta línea de lo que se ha denominado *comunismo consejista* fue el holandés Anton Pannekoek (1873-1960), que mantuvo posiciones muy semejantes a las de Rosa Luxemburgo. No tuvo el final trágico de Rosa, pero fue excluido por el silencio, en ostracismo, muriendo en completo aislamiento. Fue un brillante astrónomo de profesión, fundador de la Astrofísica en Holanda y merecedor de diversos premios internacionales por su actividad científica¹⁰³.

Podemos considerarle el primero y el más importante teórico de la autogestión revolucionaria dentro del ámbito marxista. No sólo criticó a fondo el capitalismo, y las mismas obras de Marx, como también, a partir de los principios de la auto-emancipación del proletariado, la perversión derechista del marxismo triunfante en Rusia. Su oposición a las tesis del ya citado libro *¿Qué hacer?*, de Lenin, así como a las prácticas de los bolcheviques, es una oposición radical y absoluta. En su opinión, Lenin y los bolcheviques han tomado un camino contrario al de la emancipación obrera. En otras palabras, son *objetivamente anti-revolucionarios*, sobre todo si se entiende que la revolución no es un simple *cambio* en la explotación y la dominación, sino una "autonomización" de las y los productores en y por una sociedad homogénea y sin clases.

Pannekoek censura el uso que Lenin hace del "materialismo burgués", como defensa del marxismo, lo que probaría el *carácter semi-burgués del mismo bolchevismo*. Para él, las condiciones socioeconómicas de la Rusia en 1917 determinaron que Lenin se adhiriera a una forma política que habría de realizar los objetivos de una "nueva" revolución burguesa. Y ello precisamente mediante la explotación de la fuerza de trabajo y la acumulación en provecho de una *minoría* que se reservaba para sí *la propiedad privada de los medios de decisión*.

En otras palabras, diríamos nosotros mismos que la dominación se daba *de manera política*. Es decir, el mismo Poder controlaba la producción. Y quien controlaba el Poder controlaba también los beneficios de la producción. En otras palabras, diríamos que controlaba, entre otras cosas, la distribución de la plusvalía de las y los trabajadores.

¹⁰³ Cfr. el link http://es.wikipedia.org/wiki/Anton_Pannekoek (visita del día 03.03.2015).

Por eso, para Pannekoek, era normal que la filosofía de Lenin estuviese más próxima del materialismo burgués que de la dialéctica revolucionaria de Marx. Y que se convirtiese así en *la filosofía oficial del capitalismo de Estado*.

A Pannekoek le parecía, pues, que el leninismo fue un producto normal y comprensible de aquella época de Rusia. El problema radicaba cuando se quería importar esas ideas para países industriales desarrollados, como si fuese una teoría revolucionaria avanzada, cuando no pasaba de un compromiso híbrido entre el marxismo y el atraso ruso. Por consiguiente, es necesario no atribuir importancia excesiva al bolchevismo. En este sentido, el bolchevismo significaría más bien una regresión del Marx de la *Comuna* de París al del *Manifiesto Comunista*.

Pero Pannekoek tampoco dejará de hacer al mismo tiempo una crítica severa del capitalismo. Ambas líneas de crítica debe ir juntas y ser complementarias. Esto es precisamente lo que permite traer de nuevo a un primer plano la teoría marxista de la auto-emancipación del proletariado.

Otro aporte interesante del pensador holandés es que la autogestión no se refiere sólo a la práctica social, sino también a la *práctica teórica*. Así, la educación del proletariado debe ser concebida como una contribución a una auto-educación. En este sentido, la expresión *Consejos obreros* es una expresión que no designa una forma de organización fija, elaborada de una vez para siempre, únicamente necesitada de una mejora en los detalles. No. Para él, es un *principio*, el principio de la autogestión obrera de las empresas y de la producción. Y es una cuestión de lucha práctica en contra del aparato de dominación capitalista. 'Consejos obreros' significa entonces lucha de clase y acción revolucionaria en contra del Estado. La idea de los consejos obreros no tiene nada que ver con un programa de realizaciones prácticas, para aplicar en cualquier momento del futuro. Es, sencillamente, un *hilo conductor* para una duradera y dura lucha de emancipación.

En todo caso, el sistema de los consejos rechaza simultáneamente el reformismo socialdemócrata y el pseudocomunismo del socialismo estatal. Respecto del reformismo socialdemócrata, Pannekoek rechaza cualquier co-gestión que comparta la organización de la producción

entre obreros y la clase dirigente. O, en otras palabras, que aplique la autogestión a las empresas para que estas funcionen mejor, en provecho de la burguesía. Por el contrario, él piensa que los consejos obreros son los órganos de la dictadura del proletariado. O sea, el ejercicio del poder por los órganos naturales de los trabajadores. Así, la dictadura de clase corresponde, en su opinión, a la más perfecta democracia.

Frente al despotismo ilustrado de las minorías avanzadas (o "iluminadas") de tipo leninista, nuestro autor holandés piensa que la creencia en el partido constituye hoy el freno más fuerte a la capacidad de acción de la clase obrera. Por eso, él no quiere crear un partido nuevo, porque un partido no puede dejar de ser una organización que tiene por objeto dirigir y dominar el proletariado, al menos en su tiempo. A este principio de organización, él opone el principio siguiente: *La clase obrera solo podrá afirmarse y vencer cuando se tome en sus manos su propio destino*. Personalmente, nos parece ésta una magnífica "definición" de autogestión: ser dueñ@s de sus propias vidas y de su propia historia.

Así, los obreros no tendrían que adoptar religiosamente lemas de ningún grupo, ni siquiera de los que Pannekoek defiende, sino que tienen que *pensar por sí mismos*. Por consiguiente, en este período de transición, sus órganos "naturales" de elucidación y aclaración serán *los grupos de trabajo, estudio y discusión*, que se formarán por sí mismos y procuran su propia vía. (¿Qué relación tiene esto con los *Ateneos libertarios*?)

Pues bien, estas excelentes reflexiones de Pannekoek muestran claramente el camino de la autogestión, e iluminaban en su época la tarea que tenían por delante: emancipar las y los productores de la tutela, tanto de los capitalistas privados, como del capitalismo de Estado. Por eso, el antileninismo era para Pannekoek, militante marxista, la tarea revolucionaria de su tiempo¹⁰⁴.

Nosotros añadiríamos que es un pensador marxista *libertario*, que puede entablar un diálogo muy estrecho con el pensamiento y práctica libertaria, tal como lo hemos venido viendo a lo largo de estas páginas,

¹⁰⁴ Así concluían su estudio sobre Anton Pannekoek nuestros dos autores franceses, que precisamente lo trabajaron a partir de dos textos suyos (de Pannekoek), traducidos al francés: *Les Conseils ouvriers* y *Lénine philosophe* (cfr. Bourdet y Guillermin, 1976: 126-133).

así como representa una excelente introducción teórica a las prácticas autogestionarias de las colectividades españolas del 36, también como hemos estudiado páginas atrás.

Y otra idea importante a retener también es que defiende un *principio* de autogestión, que se transforma de esta manera en un principio heurístico abierto y, por lo tanto, no dogmático. Muy cerca del *anarquismo espontaneísta*.

Los dos autores que hemos considerado, Bourdet y Guillerm, nos han sido muy útiles para esta revisión de autores marxistas conectados (en algún caso contrapuestos: Lenin) a la autogestión. Creemos que tal vez no hayan sido suficientemente críticos con respecto a las prácticas estatales de la Autogestión (como es el caso, en aquel entonces, de Yugoslavia y Argelia), tal vez porque pensaban que pudieran dar más de lo que dieron. A veces su estudio de los autores es un poco a “vuelo de pájaro”, pero no podíamos pedir nada más a nivel de un estudio sintético. Pensamos que su claridad y comprensión de la autogestión son notables y por eso hemos aprovechado aquí sus reflexiones en el ámbito marxista.

7.4. La fundamentación económica de la Autogestión

El final del punto anterior nos lleva de la mano ahora a un intento de fundamentación económica de la misma autogestión. Si en los puntos anteriores trabajamos autores marxistas “heterodoxos”, frente a las formas clásicas de la socialdemocracia y del leninismo, con todas las críticas elaboradas, tendiendo hacia un marxismo autogestionario (o marxismo libertario, como le llaman algunos, reservándose el nombre de *socialismo libertario* tanto para las formulaciones teóricas y prácticas del marxismo autogestionario como para las del anarquismo o comunismo libertario), a continuación vamos a trabajar exclusivamente autores libertarios o anarquistas.

Pensamos, no obstante, que era importante esta mención de una porción del pensamiento marxista más crítico y humanista, desfetichizador, para utilizar la terminología introducida páginas atrás, como prueba también que la autogestión puede ser entendida de manera *radical* (de raíz) no sólo por el anarquismo clásico. Pues bien, en este sentido, ahora más estrictamente económico, vamos a seguir los pasos de un anarquista español importante que publicó varios libros

sobre el modelo de la economía autogestionaria. Se trata de Abraham Guillén. Su fundamentación es así más explícitamente libertaria anarquista.

Con todo, sigue utilizando inicialmente algunos análisis teóricos económicos de Marx, que él intenta mostrar que solo el *comunismo libertario* podrá llevar a buen puerto, es decir, coherentemente, a una sociedad libertaria. Tampoco lo vamos a desarrollar a fondo, porque nuestra investigación no es formalmente una investigación económica, pero la autogestión sí que incorpora también elementos económicos. Por eso, veamos y comentemos algunos puntos de más interés de su extenso libro, que lleva el título precisamente de *Economía autogestionaria*, y un subtítulo elocuente: *Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria*¹⁰⁵, y veamos así qué nos aporta para un proceso de fundamentación económica de un planteamiento autogestionario.

7.4.1. Nuestro autor, Abraham Guillén (1913-1993), es un experto economista y especialista además en guerrilla urbana, con varios libros escritos sobre estas cuestiones, además de ser un experto en autogestión y veterano de la Guerra Civil española. El libro que analizamos brevemente se inscribe en una dimensión de *economía social*, es decir, de una Economía no desvinculada de las Ciencias Sociales como tales. No una Economía que se reduce o se ampara sobre todo en la Econometría (y en el “fetichismo matemático” de algunas propuestas económicas, que pretender reducir la Economía a una ciencia matemática y se olvidan de su contexto de ciencias humanas, es decir, de pretender ser una *ciencia social*, sea lo que fuere que esto pueda indicar).

Lo que formula él es algo que entra muy bien en nuestra temática de estudio de la autogestión: una fundamentación económica de ella. O sea, intenta mostrar que la economía autogestionaria es la salida más razonable y viable para construir una relación económica entre los seres humanos que sea saludable, no opresora, igualitaria y solidaria.

Al hablar de los diversos modos de producción históricos y de su evolución económica, Abraham Guillén parte de esquemas marxianos, aunque, en nuestra opinión, un tanto rígidos y una tanto superados en

¹⁰⁵ La cita completa es: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 1990.

algunos puntos (como es, por ejemplo, el hablar no críticamente del MPA, o *Modo de Producción Asiático*, algo puesto en cuestión hoy incluso por historiadores marxistas). Pero quitando estas cuestiones menos creativas y que tampoco afectan nada al plan de una posibilidad de autogestión económica para la especie humana, su libro parte de la reflexión de Marx e intenta mostrar también como sigue siendo válida su crítica radical del modelo capitalista, así como otra crítica radical del modelo económico de los países del bloque soviético, que existían todavía cuando él escribe este libro.

Pero es interesante considerar esto, y no resulta en absoluto anacrónico, sino clarificador de su postura, ya que le va a permitir también iluminar categorías que no son las del modelo burocrático económico soviético. Veremos el porqué. Conecta entonces muy bien con los anteriores autores ya considerados, especialmente con las propuestas de Rosa Luxemburgo y Anton Pannekoek, pero yendo más allá de ellos.

7.4.2. Frente al capitalismo imperialista de EUA y el hegemonismo soviético, piensa que:

“... nuestro mundo está ya maduro para el autogobierno libertario, a fin de que la humanidad pueda utilizar todas sus fuerzas productivas, liberándose finalmente de la lucha de clases, la guerra entre las burguesías nacionales (guerras imperialistas) y las crisis económicas (provocadas por la alienación del hombre, derivada de la mercancía, de la plusvalía y de la propiedad capitalista). Los pueblos quieren ser libres, sin alienaciones ni contradicciones, propias del capitalismo privado (Occidente) o del capitalismo de Estado (Oriente)” (Guillén, 1993: 21).

Más allá de su optimismo histórico (que suena un poco a la racionalidad hegeliana de que esta, la Razón, se impone históricamente porque “es lo que debe ser”), su argumento crítico es interesante: Hay que superar tanto el capitalismo privado (la propiedad privada de los medios de producción y otras cosas, como su forma política, es decir, el parlamentarismo burgués), al igual que el capitalismo de Estado (donde la apropiación de la producción se hace por medio del poder, por la *nomenklatura* y la burocracia).

No basta con criticarlo *negativamente* y mostrar sus incoherencias, sus contradicciones a nivel incluso económico, sino que hay que aportar *positivamente* alternativas: hay que edificar una sociedad libertaria donde la propiedad de los medios de producción (entre otras cosas) sea *social* (entendida esta como propiedad de fábricas, bancos, etc., en manos de las y los mismos trabajadores).

Pero es importante señalar que esta propiedad social de los medios de producción de riqueza debe ir unida también a la *democracia directa*. Es decir, la autogestión económica no es mero *cooperativismo* (como a veces lo entienden ciertas formas más “progresistas” del capitalismo). Esto lo hemos señalado ya varias veces a lo largo de esta investigación. Es un proyecto *integral*, donde la democracia directa, asamblearia y totalmente participativa, se lleva ya desde la misma fábrica y sectores productivos, pero abarcan *toda* la extensión de la vida social humana. O sea, la democracia directa estará presente en todos los ámbitos de la vida humana como un todo, en la cotidianidad de las relaciones sociales.

Muy en coherencia con lo que hemos venido viendo sobre la *alienación social*, escribe:

“Necesariamente, el pueblo trabajador (para liberarse de la explotación y de la opresión) tiene que crear el *autogobierno*, socializar los medios de producción y cambio, auto-organizar una sociedad en que prevalezca el interés general y no el particular, a fin de acabar con la explotación del hombre por el hombre, para *desalienarlo* (liberarlo) del fetichismo de la riqueza, bajo la forma de mercancía que incluye la plusvalía usurpada por la burguesía o la burocracia al trabajador asalariado” (Abraham Guillén, 1993: 23).

Lo del interés general y particular no lo debemos pasar aquí por encima. Significa que, normalmente, en las opresiones sociales históricas, *lo particular ha sido pasado como siendo lo universal o general*. Así, por ejemplo, la burguesía ha conseguido presentar sus propios valores de clase como valores universales, válidos para todos y todas. Lo mismo se puede decir del caso del patriarcalismo en la cuestión de género: valores masculinos se presentan como valores del género humano, como indeterminados e impersonales, sin tomar en cuenta que puede haber opresión de género (de nuevo lo particular se

pone por universal). Abraham Guillén no destaca estos elementos feministas y/o de la teoría de género, pero suponemos que estaría de acuerdo en esto, y juntaría el patriarcalismo al clasismo.

Incluso podemos integrar aquí un aspecto que él no resalta (creo que solamente en una ocasión habla de esto en este libro señalado y normalmente parece muy satisfecho con el avance tecnológico, sin ver en él sus irracionalidades) y es el aspecto *ecológico*: la idea de que la primera opresión y explotación es la realizada sobre la Naturaleza (o el resto de la Naturaleza, pues el ser humano también es Naturaleza). Por lo tanto, habrá que superar también el *especismo*, una propuesta que el neoanarquismo contemporáneo puede resaltar con fuerza, es decir, ese pernicioso *antropocentrismo* de una especie que se siente superior, incluso infinitamente superior, a las demás y con derecho para disponer imperialísticamente de las demás a su gusto y placer. Así, la economía autogestionaria tendría que ser además una *eco-economía*, valga la redundancia cacofónica.

Este aspecto ecológico tampoco aparece presente en el estudio de nuestros autores franceses. Y es que el movimiento ecologista fue “haciendo conciencia”, como movimiento social, principalmente desde los años 70 del pasado siglo (“las opresiones invisibles”). Tal vez esto explicaría la escasa sensibilidad de estos autores, así como de Guillén (aunque un poco posterior). Sin esta dimensión ecológica, la práctica autogestionaria (y su discurso) difícilmente escapará de un “productivismo” y hasta de un “desarrollismo”, atrapado en el discurso clásico liberal. Claro, esto no niega que el propio Sistema haya podido intentar gestionar también lo ecológico en su visión limitada, pero sin nuca ir al fondo de la cuestión dominadora sobre la Naturaleza.

Sin embargo, a lo que él parece más sensible es a los aspectos pacifistas, a la lucha por la Paz frente a las guerras de los Imperios, tanto capitalista occidental como social-imperialismo soviético.

7.4.3. Abraham Guillén es además consciente de que las comunidades libertarias demostraron, como colectividades rurales y federaciones de industria en la revolución española de 1936-1939, la mejor manera de organizar una economía autogestionada, sin prevalencia de la burocracia sobre los trabajadores urbanos y rurales autorganizados libremente. Por eso sostiene la opinión de que debe siempre procurarse la gestión directa de los productores en la dirección de la economía.

Así se evita que la burocracia se constituya en una nueva *clase dominante*. Esto lo dice él muy consciente del desastre de la economía planificada soviética, que no representó más que un capitalismo de Estado, postura que él critica abiertamente y de un modo repetido a lo largo de su texto.

Para él, el modelo soviético, con su hegemonismo hacia afuera y su capitalismo de Estado hacia adentro, invadiendo Hungría, Checoslovaquia, Afganistán, e imponiendo la dictadura burocrática contra la voluntad de todo un pueblo, no puede ser jamás el camino hacia el socialismo, y menos aún hacia el comunismo. La razón: el obrero soviético es una clase oprimida y explotada. Por consiguiente, la verdadera cuestión para él es:

“... la cuestión esencial, en Oriente o en Occidente, reside no en qué clase de Estado nos domina, sino como nos libremos de su explotación y opresión mediante la democracia directa ejercida por el pueblo auto-organizado en su propio interés, sin burguesías ni burocracias dominantes, excluidas por la propiedad social en una comunidad libertaria, donde la libertad sea posible mediante igualdad entre los hombres” (Abraham Guillén, 1993: 25).

El avance teórico de Abraham Guillén frente a otras concepciones del pasado consiste en que no basta proclamar la *revolución social*. Por el mero hecho de haber sido suprimida la propiedad privada, no estamos inmunes a que el Estado, con el ánimo de instaurar la dictadura del proletariado, lo que configure más bien es la dictadura de la burocracia, o, como tantas veces se ha dicho, la dictadura *sobre* el proletariado. La experiencia soviética y del bloque del Este desgraciadamente así lo muestran.

Su propuesta es que, en definitiva, sin la desalienación del ser humano no puede haber ni paz ni progreso en este planeta. Y *la desalienación del ser humano pasa necesariamente por el socialismo de autogestión*. Él piensa además, que en la época de los noventa del siglo pasado, ya había condiciones para crear una sociedad libertaria universal (diríamos mejor, planetaria), federal y autogestionaria, sin distinción de clases ni de razas. Y, añadiríamos nosotros, sin opresión de género ni ecológica. No nos interesa aquí resaltar todos los datos que aporta, sino sus principales reflexiones al respecto.

(Desde un punto de vista crítico nuestro no deja de parecernos un tanto ingenuo su “optimismo militante”. Podemos participar de su análisis teórico, pero su desmedido optimismo puede hacernos sonreír. Y es que el Sistema tiene sus recursos adaptativos y subrepticios para dificultar salidas demasiado evidentes. Precisamente la postura de Foucault y otros nos muestran cómo el Sistema, y su lógica, están presentes no solo en la contradicción vertical Estado-Sociedad, sino también en la horizontalidad capilar del funcionamiento cotidiano de las relaciones sociales. La dominación, las dominaciones son pluriformes y mutantes).

Para Abraham Guillén, esa *desalienación* del obrero debe darse mediante la economía libertaria, basada en que los productores, libremente asociados, constituyan empresas de autogestión o sociedades de derecho público que dirigen la producción, el consumo y la distribución, teniendo en cuenta los intereses generales de la Sociedad, no los del individuo, de una corporación privilegiada o del Estado propietario de todo y de todos.

Por lo tanto, los dos pilares básicos en los que él asienta una nueva sociedad, una sociedad libertaria por crear, son: la propiedad social (y no privada ni estatal) y la democracia directa. En otras palabras, él asienta en estos dos pilares, uno económico y otro político, el esqueleto del proyecto de una nueva sociedad. Por nuestra parte, diríamos que le falta desarrollar más el aspecto simbólico o cultural de esa nueva sociedad, así como de la transición hacia ella, pero podemos decir que se podría defender que su libro es un estudio de las categorías económicas, y no tanto un estudio de las categorías políticas, sociales o culturales.

Parafraseando a Bakunin, con terminología hegeliana, nuestro autor afirma que la dialéctica del amo y del esclavo crea una *dependencia* en la que ninguno de los dos es realmente libre (una dialéctica perversa). Por consiguiente, ningún ser humano puede ser realmente libre, en ningún régimen político, más que en la medida en que todos los seres humanos, como totalidad, sean libres, según la visión clara y lógica de Bakunin.

Esto implica, en sus propias palabras, *desprofesionalizar* la política y abolir las clases antagónicas. En nuestras propias categorías, diríamos que sería lo mismo que superar, destruir, abolir, la separación entre la

denominada *sociedad civil* y la *sociedad política*. O, en otras palabras, *disolver* la sociedad política en la sociedad civil, esto es, que el Poder como tal vuelva como un todo a la sociedad civil, sin esta dualización institucional. Si así ocurriera, ya no podríamos propiamente hablar de sociedad *civil* como tal, sino de Sociedad, sin más. Esto, pensamos nosotros, es lo que se quiere decir cuando hablamos de *autogestión de la sociedad*, es decir, la autorganización institucional de la misma sociedad, sin poderes superiores, externos y extraños a ella misma. Es decir, *el fin de la hetero-gestión en provecho de la auto-gestión*. Las y los trabajadores no estarían ahora alienados de su trabajo, de su acción como ser humanos (el trabajo los construye), sino poseedores del fruto del trabajo y gestores/as de todo el proceso.

7.4.4. El problema económico fundamental es, para nuestro autor, que la relación capital-trabajo está separada por mediación de la burguesía o de la burocracia, lo cual convierte al proletariado en *objeto* y no en sujeto, ya que este tiene que venderse como fuerza de trabajo asalariada. De esta manera, el producto de su trabajo es para el dueño del capital, no importa que éste sea el capitalista privado o el Estado-patrón. Esto determina la dependencia del obrero, su falta de libertad como ser humano y la pérdida del derecho que Abraham Guillén juzga como el más importante: *el derecho al trabajo y al producto de su trabajo*. Por lo tanto, el obrero está alienado en su propio trabajo. Es decir, no se reconoce en su propio trabajo. Por lo tanto, no se realiza en él, sino que lo esclaviza.

No sirve que tanto el capitalista privado como el burócrata del Estado-patrón hablen de "democracia" o de "comunismo", porque estas son palabras vacías. Solo cuando el pueblo ejerza el efectivo autogobierno económico, político y social, la justicia popular, la información, la autodefensa, en una palabra, lo que nuestro autor denomina la *democracia directa popular*, ejercida de una manera cotidiana y no delegada parlamentariamente, será cuando las y los trabajadores estarán realmente des-alienados. Como él escribe:

"Sólo con la democracia directa, haciendo participar al pueblo como autogobierno sin mediación de una clase política profesional, el lenguaje político y la realidad social estarían en concordancia lógica, sintáctica e etimológica, estando de acuerdo los conceptos y los objetos por ellos significados" (Abraham Guillén, 1993: 67).

En otras palabras, diríamos que habría un poner de nuevo “cabeza arriba” el lenguaje maltratado por el dominio de explotación del trabajo y la plusvalía. Es decir, una revolución social verdaderamente real, posibilidad de un lenguaje veraz y no “invertido”. En realidad, solo la democracia directa podría respetar realmente la *ley del valor-trabajo*.

Porque, en su opinión (y en la de Marx), al ser el trabajo el que crea la riqueza (y esto ya venía de los economistas clásicos, como Adam Smith y David Ricardo, y luego fue ampliado por el mismo Marx), el valor-trabajo debería ser íntegramente pagado al trabajador. Y no es eso lo que sucede en su salario. La *plusvalía* (ese “más” que es apropiado por el capitalista privado en Occidente, dada la propiedad privada de los medios de producción, y por la burocracia comunista en el Oeste, dada la propiedad estatal de los medios de producción) no le es pagada. Es apropiada por la burguesía en Occidente o por la burocracia estatal (nomenklatura) en Oriente (Europa oriental).

Pero nada de eso sucedería, para Abraham Guillén, en una sociedad autogestionada, porque esa plusvalía sería apropiada directamente por las y los mismos trabajadores. Su “plus” de trabajo podría servir entonces para la reproducción ampliada del capital, así como para otros aspectos económicos y sociales, pero siempre decidido esto democráticamente por los propios trabajadores/as. Una economía autogestionaria respetaría totalmente la hora-trabajo (HT), porque este sería el trabajo socialmente necesario, el trabajo necesario (medio) para la producción de las mercancías. Dado que todo es autogestionado, el producto final e integral del trabajo queda con las y los propios trabajadores/as. Su trabajo no es alienado, en este sentido.

Por eso escribe también más adelante:

“Pero quien más debiera respetar la ley del valor-trabajo, no es la economía capitalista, sino la (dicha) socialista o de modelo soviético; pero paradójicamente, sucede todo lo contrario; pues en la URSS la tecno-burocracia se opone, mediante el sistema de planificación económica centralizada, al funcionamiento de una *economía socialista de mercado*. Por consiguiente a que la ley del valor de cambio, objetivamente, autorregule la oferta y la demanda, los precios reales, una sana competencia entre grupos colectivos de productores y consumidores y, en definitiva, a que rijan el cálculo real contable en los bienes y servicios, teniendo las

empresas que ajustarse, necesariamente, a producir competitivamente y a generar un excedente económico” (Abraham Guillén, 1993: 169).

No quisiéramos extendernos más en los detalles de la crítica y la propuesta de Guillén, cosa, por otra parte, que él no realiza tanto en este libro, sino que somete en este libro suyo a una crítica rigurosa a la economía capitalista y al capitalismo de Estado soviético, cosa que para él van a dar en lo mismo, pues en ambos casos las y los trabajadores son expropiados del fruto de su trabajo y no controlan la plusvalía de su labor (entre otras cosas, además).

Tampoco vamos a dar aquí los frutos del análisis que hace Abraham Guillén del estudio de los diversos sistemas económicos habidos a lo largo de la Historia, especialmente a partir de la época del desarrollo capitalista de mercado (Adam Smith, David Ricardo, el malthusianismo, la teoría marginalista del valor, los problemas de la tecnología y la energía, la decisión de aceptar el dólar estadounidense como la divisa internacional de referencia después de los *Acuerdos de Bretton Woods*, en 1944, y el abandono definitivo del patrón-oro por parte del dólar estadounidense en 1971, así como el sistema de crédito mundial viciado, que mantiene a los EUA como el mayor deudor del mundo financiado por todos, el fetichismo matemático de los modelos econométricos, el modelo keynesiano, el capitalismo neo-colonial de las empresas multinacionales, así como la crítica radical de la economía neoliberal, que sería todavía más radical si el autor viviera en nuestros días).

Son 500 páginas, escritas en un lenguaje claro y relativamente sencillo y pedagógico, que visan más demoler estos sistemas anti-trabajador, que proponer en concreto muchas medidas empíricas. Pero nos da las líneas estratégicas de por donde habría que avanzar. Ciertamente, él es respetuoso todavía con la moneda, no la busca eliminar, frente a otros modelos anarquistas que defenderán su eliminación para instituir una verdadera autogestión radical. Habla en varios momentos de un *mercado autogestionario*. Pero esto nos muestra que, incluso dentro del ámbito libertario, hay un *pluralismo* de opciones para implementar en concreto la autogestión.

Nuestro autor termina su libro con unas frases rimbombantes, fruto de un optimismo exagerado (a veces un tanto simplista), que orienta su estudio:

“¡Ha llegado, pues, el tiempo de la acción y del *pensamiento* unidos, no para interpretar especulativamente un mundo malo, sino para transformarlo en uno mejor para todos los hombres, sin distinción de clases, razas, naciones o religiones! Permanecer en el inmovilismo, del pensamiento y de la acción, siendo el pueblo trabajador pasivo ante el capitalismo de la era nuclear, es exponer a toda la humanidad a su autodestrucción por no haber sabido emplear a tiempo una revolución libertaria para evitar la guerra total y la injusticia social” (Abraham Guillén, 1993: 485-486)¹⁰⁶.

Sobran más comentarios. Compartimos una gran parte de los planteamientos de Abraham Guillén. Pero no tal vez su lenguaje voluntarista.

7.5. La fundamentación biológica y ética de la Autogestión

No puede faltarnos una fundamentación de la autogestión en el ámbito científico natural. Ya dimos en otro momento, al comienzo de esta investigación, algunas indicaciones en este sentido, a nivel biológico. Queremos ahora avanzar algo más sobre este particular. Y, para eso, nos vamos a orientar por un autor, científico y brillante anarquista, uno de los más importantes del anarquismo moderno clásico: el ruso Piotr Kropotkin (1842-1921). Vamos a ver en algunos puntos sus argumentos en favor de la autogestión (aunque no emplee este lenguaje), a partir de su categoría de “apoyo mutuo”. Por eso, estudiamos ahora su famoso libro, que lleva precisamente ese mismo título¹⁰⁷.

7.5.1. En efecto, ya en la “Introducción a la Tercera Edición en Español”, por Ángel J. Cappelletti, se escribe:

¹⁰⁶ Sin duda, la contraposición entre “interpretar” y “transformar” tienen una honda raíz en el Marx humanista de las *Tesis sobre Feuerbach*, concretamente la XI.

¹⁰⁷ La reseña completa de su libro es: Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución* (Ediciones Madre Tierra, Móstoles³ 1989). Esta es la edición española correspondiente a la original, en inglés. Aquí citaremos autor y libro como: Kropotkin (1989).

"*El apoyo mutuo* es la obra más representativa de la personalidad intelectual de Kropotkin. En ella se encuentran expresados por igual el hombre de ciencia y el pensador anarquista; el biólogo y el filósofo social; el historiador y el ideólogo. Se trata de un ensayo enciclopédico, de un género cuyos últimos cultores fueron positivistas y evolucionistas. Abarca casi todas las ramas del saber humano, desde la zoología a la historia social, desde la geografía a la sociología del arte, puestos al servicio de una tesis científico-filosófico, que constituye, a su vez, una particular interpretación del evolucionismo darwiniano. Puede decirse que dicha tesis llega a ser el fundamento de toda su filosofía social y política y de todas sus doctrinas e interpretaciones de la realidad contemporánea. Como gozne entre aquel fundamento y estas doctrinas se encuentra una ética de la expansión vital" (Kropotkin, 1989: 7).

De una manera resumida, podemos formular así la tesis central de Kropotkin: *La evolución de las especies vivas no se explica únicamente mediante la concepción darwiniana de la selección natural. Es necesario complementar la tesis de la evolución de las especies a partir de la competitividad y del triunfo de los más adaptados, con esta otra: La colaboración o cooperación de las especies (intra- o inter-especies). Esta segunda realidad cooperativa es más importante que la primera, la competitividad o de lucha por la vida (struggle for life). Y rige no solo en la evolución biológica de las especies, sino también en la misma historia integral humana.*

Todo el libro de Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo*, es un formidable aporte de pruebas empíricas a esta tesis, que resume varios años de investigación científica del mismo Kropotkin. Se puede discutir si una u otra es más acertada o no, pero lo que va a ser difícil es de refutarlas todas y de negar la evidencia del papel que la *cooperación* juega en la evolución vital de este Planeta. Veamos solo algunos de los argumentos y de las pruebas.

7.5.2. Estudiando la conducta de diversas especies animales de manera minuciosa, como por ejemplo: los escarabajos sepultureros, los cangrejos de las Molucas, los insectos sociales (hormigas, abejas, etc.), el grifo-halcón del Brasil, el frailecico y el aguzanieve, cánidos, roedores, ungulados y rumiantes, elefantes, jabalíes, morsas, cetáceos, monos (que considera los más próximos al ser humano por

su constitución y su inteligencia), etc., puede concluir Kropotkin que en todos los niveles de la escala zoológica existe *vida social*.

A medida que va subiendo en dicha escala zoológica (podemos aquí entender este "ascender" como ir hacia especies cada vez más "complejas", algo que nos recuerda el argumento idéntico, aunque posterior, de Teilhard de Chardin), las colonias o sociedades animales se tornan cada vez más conscientes, dejan de tener un mero alcance fisiológico y de fundamentarse en el instinto. Llegan así a ser racionales.

Así, frente a la opinión de Thomas Huxley (1825-1895) de que la sociedad humana nació de un pacto de no agresión, Kropotkin considera más bien que la sociedad humana existió desde siempre y que no fue creada por ningún contrato. Se opone así a todos los *contractualistas* (esta postura anticontractualista va a ser muy frecuente en los diversos pensadores anarquistas). El ser humano es lo que es por su sociabilidad. En otras palabras, por su fuerte tendencia al apoyo mutuo y a la permanente convivencia. Comparte aquí la opinión de Aristóteles de que la sociedad es tan connatural al ser humano como el lenguaje.

Kropotkin no deja de reconocer la importancia de la lucha por la vida, tal como fue expuesta por Darwin (1809-1882) y Wallace (1823-1913). Esta tesis es especialmente fecunda y mediante ella es posible abarcar a una gran cantidad de hechos bajo un enunciado general, pero acusa a los darwinistas de haber exagerado sus aplicaciones y haber convertido el mundo de los animales en un sangriento escenario de lucha a muerte.

No desecha, por lo tanto, la *selección natural*, pero considera que hay que *complementarla* con otro fenómeno igualmente presente en el mundo animal que es la ayuda y cooperación. Sería equivocado interpretarlo como *opuesto* a la selección natural, en una visión idealista y armoniosa de la evolución de las especies. Por lo tanto, no piensa que sea opuesta, sino que más bien ambas se complementan. Lo que sí encuentra como inaceptable es la postura extremista de Thomas Huxley, presentada en su ensayo *Struggle for Existence Manifesto*. Por consiguiente, el principio del apoyo mutuo no es un mero deseo piadoso, sino un hecho científicamente comprobado como factor de la evolución.

La concepción de Thomas Henry Huxley (conocido como el “buldog de Darwin”, por su defensa pública apasionada de Charles Darwin) de la lucha por la vida, si es aplicada sin más a la historia y la sociedad humanas, puede desembocar en la postura de Thomas Hobbes (1588-1679), que presenta el estado primitivo de la humanidad como la lucha perpetua de todos contra todos, el famoso “bellum omnium contra omnes”. En realidad, esto no era, en nuestra opinión, sino la retroproyección a los tiempos primigenios de la humanidad de la presente lucha a muerte y competitividad de las sociedades capitalistas de la época.

Frente a esta teoría antropológica pesimista, nuestro autor ruso pensaba más bien que los datos etnológicos que se disponían en su tiempo, mostraban que el ser humano originalmente vivía más bien en grandes grupos o rebaños, algo similar a lo que constituyen hoy los grupos de los mamíferos superiores. En esto sigue al mismo Darwin, advirtiéndolo que los que originaron a los primeros homínidos o antropoides no fueron los monos solitarios (orangután, gorila), sino otros monos menos fuertes, pero más *sociales* (chimpancé). La información prehistórica y antropológica que encontró Kropotkin en su tiempo (al parecer en el *British Museum*) era abundante, muy actualizada en su momento, lo suficiente para demostrar ampliamente su tesis.

7.5.3. Otro aspecto interesante del trabajo de Kropotkin, desde un punto de vista histórico y sociológico, es su estudio de las *comunidades medievales*, punto que destaca notablemente en su libro y para el cual tuvo que manejar mucha información. Eso ya muestra el carácter enciclopédico de su reflexión y de su saber, con áreas dentro de las ciencias de la naturaleza y de las humanidades. Este es un punto también interesante presente en otros anarquistas teóricos.

En las comunas aldeanas, en concreto, ve, no tanto el aspecto usual de la servidumbre, sino una organización social previa y contraria a la misma. Porque, en su análisis, la comuna aldeana no sólo garantizaba a cada campesino los frutos de la tierra, sino también la defensa de la vida. Y, muy en concreto, desarrollaba el apoyo solidario en todas las necesidades de la vida. Llega a sostener nuestro autor que, cuanto más íntegramente se conserva la posesión comunal, tanto más nobles y suaves son las costumbres de los pueblos. Así, las normas morales de los pueblos considerados “bárbaros” eran, paradójicamente, más

elevadas y su derecho penal relativamente humano, frente a la crueldad del derecho penal romano o bizantino.

De este modo, las aldeas fortificadas se convirtieron, desde comienzos de la Edad Media, en ciudades, que fueron políticamente análogas a las de la antigua Grecia. Sus habitantes lucharon contra el dominio feudal de los señores. Así, la *ciudad libre medieval*, surgida de la comuna bárbara, se convirtió, en la visión kropotkiana, en la expresión más acabada de lo que es una sociedad humana. Y esto porque estaban apoyadas en el *libre acuerdo* y en el *apoyo mutuo*. Kropotkin sostiene aquí una visión *original* de la Edad Media, que contrasta con la de la historiografía de la Ilustración, la liberal, la marxista e incluso alguna anarquista.

Kropotkin distingue así un dualismo claro entre su lado oscuro, representado por la estructura vertical del feudalismo (cuyo vértice de la pirámide estaba ocupada por el Emperador y el Papa), y, por otra parte, el lado luminoso y claro, encarnado en la *estructura horizontal de las ligas de las ciudades libres*, de hecho, en la práctica, ajenas a toda autoridad política. Quizá sea una visión un tanto idealizada de la cuestión, pero no hay duda que Kropotkin introduce fundamentadamente un elemento cuestionador en la visión habitual de la historiografía.

Para él, la ciudad libre medieval era una preciosa telaraña de relaciones sociales, cuya urdidumbre estaba constituida por los hilos de gremios y guildas. Además, había una tela más vasta, ya que había ciudades libremente federadas y unidas entre sí por pactos de solidaridad, semejantes a los que había entre los individuos en gremios y guildas dentro de la ciudad. Es una curiosa explicación de *un medievo libertario*. Sin duda, esto fue un importante apoyo para su concepción anarquista. En su libro hay todo un detallar de la génesis histórica y social de su génesis histórica, pero sería demasiado prolijo entrar ahora en más detalles. Sus propias palabras resultan muy significativas a este respecto:

“En una palabra, cuanto más conocemos la ciudad medieval, tanto más nos convencemos de que no era una simple organización política para la protección de ciertas libertades políticas. Constituía una tentativa –en mayor escala de lo que se había hecho en la comuna aldeana- de unión estrecha con fines

de ayuda y apoyo mutuos, para el consumo y la producción y para la vida social en general, sin imponer a los hombres, por ello, los grillos del Estado, sino, por el contrario, dejando plena libertad a la manifestación del genio creador de cada grupo individual de hombres en el campo de las artes, de los oficios, de la ciencia, del comercio y de la organización política” (Kropotkin, 1989: 191).

Es interesante analizar el planteamiento del anarquista ruso con respecto a la ciudad medieval para encontrar allí, en nuestra opinión, dos importantes categorías de la autogestión, tal como hemos venido señalando repetidamente en esta investigación: (1) por una parte, la *autarquía*, la capacidad de crear una red de relaciones internas, lo mismo a nivel productivo que de gestión participativa del poder, y a nivel cultural, en solidaridad, y por lo tanto, de autosatisfacerse en lo fundamental para la gestión y reproducción de la vida; y (2) el *federalismo*, de no quedar encerrado en sí mismo, de abrirse a una serie de interrelaciones más amplias, con otras autarquías, siempre respetando los principios de la libertad, la igualdad de relaciones, y las ventajas mutuas que brotan de la libre cooperación. Principios todos ellos muy kropotkianos, por cierto, y que configuraron su pensamiento y práctica.

Por lo demás, en los capítulos VII y VIII de su libro abordará también el principio de la ayuda mutua en la sociedad moderna.

7.5.4. Un último apunte sobre su libro *La moral anarquista* (versión española de 1978). En efecto, en este otro libro, Kropotkin sigue en la misma línea, pero ahora en el ámbito ético. Intenta fundamentar la moral, que le parece básica en todo ser humano, desde el principio de la *solidaridad*. Escribe:

“Así vemos que observando las sociedades animales (...) se llega a hacer constar que este principio trata a los otros como si quisiera ser tratado por ellos en análogas circunstancias, se encuentra donde quiera que la asociación existe. Y cuando se estudia más de cerca el desarrollo o la evolución del mundo animal, se descubre, con el zoólogo Kessler y el economista Tchernychevsky, que este principio, traducido en una sola palabra, *solidaridad*, ha tenido en el desenvolvimiento de los animales una parte infinitamente mayor que todas las

adaptaciones que puedan resultar de las luchas individuales por la adquisición de personales ventajas. Es evidente que la práctica de la *solidaridad* se encuentra todavía más desarrollada en las sociedades humanas” (Kropotkin, 1978: 35-36).

Es lo mismo que habíamos leído anteriormente en su *La ayuda mutua*, como un hecho de observación científico-natural en aquel libro, pero ahora instituido como principio ético en este otro. No hay separación entre el mundo animal y el humano en la operatividad de dicho principio. Su fundamentación es, precisamente, la dinámica lógica de la vida, que encuentra más beneficios en propagarse según esquemas de solidaridad que de egoísmo individual o colectivo. Por eso, puede concluir un poco más adelante:

“La igualdad en las relaciones mutuas, y la solidaridad que de ella resulta necesariamente: he ahí el arma más poderosa del mundo animal en su lucha por la existencia. Y la igualdad es la equidad” (Kropotkin, 1978: 37).

En otras palabras, principios éticos como *solidaridad*, *equidad* e *igualdad* están estrechamente interconectados, y eso define la actitud anarquista práctica ante el mundo en que se vive. La postura libertaria siempre ha intentado conjugar libertad con igualdad y equidad, frente al planteamiento puramente liberal que absolutiza la libertad, a costa de la igualdad. Esta es la gran diferencia entre ambos planteamientos.

Digamos finalmente que este aspecto ético y moral es muy importante también a la hora de plantear la autogestión, tal como investigamos aquí. Porque hay una interpretación de la autogestión meramente *tecnocrática*, plenamente asumida dentro del capitalismo reinante en orden a eficacia, y que podríamos definirla como aquella visión de la autogestión como un modelo descentralizado de la empresa, que se aplica cuando, y solo cuando, los esquemas organizativos centralistas y jerárquicos han demostrado su incapacidad para solucionar los problemas existentes. Por el contrario, la autogestión anarquista sobrepasa esta interpretación eficacista, pragmatista e inmedatista.

En efecto, la autogestión libertaria se plantea como teniendo una ética de vida, unos valores fundamentales que le dan sentido (simbólica alternativa). Sin duda, un y una anarquista pensarán siempre que su modelo de gestión económica (y política) es siempre más eficaz que el

meramente centralizador y autoritario, el cual coarta la creatividad y la libertad innovadoras de las y los trabajadores, sometiéndolos a ser una especie de robots pre-programados para funciones que siempre es imposible pre-determinar *a priori* en todos los detalles empíricos que una producción compleja implica.

Pero un kropotkiano pensará que la autogestión libertaria es más que esto: es toda una "mística" de acción y de vida, integral, que desarrolla el ser humano de una manera plena, al serle reconocidas su libertad e igualdad, no sólo teóricamente sino en su práctica cotidiana, *en todos los niveles de la vida*. Es decir, es integral, holística. Asimismo, la equidad es su expresión innata de situarse en el mundo y de relacionarse con su entorno físico, biológico y social. Es una actitud de vida.

En suma, una de las contribuciones más importantes de la postura teórica y existencial de Kropotkin ha sido mostrar como hay toda una cultura autogestionaria apoyada en unos *valores éticos*, una *simbólica existencial*, diríamos nosotros, que la configuran. No es posible la intersolidaridad intra-especies e inter-especies, de un punto de vista ecológico, ni ninguna convivencia humana en lo social, que no incorpore, para su mayor y plena expansión vital, los principios de la *solidaridad, la igualdad y la equidad*, todos ellos intrínsecamente relacionados e implicados los unos en los otros. Y su visión es apoyada en una interpretación biológica también, por más discutibles que pudieran ser hoy sus planteamientos.

7.6. La fundamentación antropológica de la Autogestión

Veamos finalmente, en este penúltimo capítulo, algunas breves reflexiones sobre la fundamentación de la autogestión desde el punto de vista antropológico, si bien algunos aspectos han sido comentados ya a lo largo de estas páginas.

7.6.1. Veamos, en primer lugar, qué pretendemos con este punto específico.

Significa que tendremos que mostrar que hay un *trasfondo antropológico* que justifica que la autogestión se pueda dar en todo ser humano y esté presente en sociedades muy diferentes, tanto en el espacio como en el tiempo. No pretendemos entrar aquí en un debate

filosófico sobre si existe una *naturaleza humana* (como algo permanente) y si en esta hay algo así como un espacio de autogestión.

Pretendemos algo (de un modo relativo) más modesto: poder mostrar cómo empíricamente, en varias civilizaciones, existió eso que podemos denominar como *autogestión*. Desde un punto de vista de las ciencias sociales, sea lo que fuere que se entienda por “ciencia social”, parece darse una constante de un elemento auto-organizador en diferentes comunidades humanas, distribuidas a lo largo del espacio y del tiempo¹⁰⁸.

Lo que sí queremos traer ahora y aquí a nuestro debate es el luminoso texto de Pierre Clastres, denominado *La sociedad contra el Estado* (2014), texto famoso de un antropólogo que se autodefine además como anarquista. Hay toda una corriente de antropólogos de orientación libertaria, que han encontrado en el espíritu anarquista un hilo conductor de análisis que permite investigar a fondo la cuestión central de la Política: el Poder, partiendo de diversas tradiciones humanas. Han seguido hoy día la herencia de la antropología anarquista de Pierre Clastres antropólogos como Harold B. Barclay, James C. Scott, Brian Morris y David Graeber¹⁰⁹.

Clastres realizó trabajos empíricos antropológicos en América del Sur, en contacto con diversos pueblos amerindios, especialmente con los tupí-guaraní y otros. Lo importante del estudio que comentamos de Pierre Clastres es que no va a estudiar los grandes imperios amerindios (como los aztecas, los incas y, en menor medida, los mayas), sino los

¹⁰⁸ En una investigación que hicimos años atrás, intentamos mostrar, siguiendo a varios autores, que en el contexto del Israel primitivo, aproximadamente en los años 1250 al 1050 antes de nuestra era, se dio una organización tribal de estilo descentralizado, sin Estado, con sistema judicial popular, defensa popular sin ejército estable, y liderazgo carismático sin existencia de una sociedad estratificada o, al menos, siendo una sociedad mínimamente estratificada. Era una sociedad de campesinos tribal, con propiedad social de la tierra (es decir, propiedad de cada uno de los campesinos articulados en diferentes tribus). Este tipo de sistema, que precedió a una posterior formación estatal de tipo monárquico, fue llamada *Primitiva Confederación Tribal Israelita* (cfr. Neves, Rui Manuel Grácio, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*. Editorial San Esteban, Salamanca 1991). Este modelo tribal se dio en diversos contextos geográficos e históricos del Planeta Tierra, sin que ello signifique que, *necesariamente*, sea un paso previo para formaciones sociales de tipo estatal. No creemos en ningún determinismo histórico que lleve a esto. No creemos que sea ninguna ley histórica.

¹⁰⁹ Cfr. Beltrán Roca Martínez en su introducción a la vida y obra de Pierre Clastres, en la traducción española del libro de este, *La sociedad contra el Estado* (Virus Editorial, Barcelona² 2014), pp. 12-13. Pierre Clastres nació en París en 1934 y murió en 1977, en un accidente de coche.

denominados “pueblos de la selva”, es decir, pueblos sin Estado, no centralizados en esquemas de poder vertical, sino con unas relaciones de poder más horizontales.

Y va a ser interesante mostrar también cómo gestionaron el Poder sin recurrir a esquemas de dominación de estratos de la tribu sobre otros, sino de una manera realmente democrática, que impedía la concentración del poder en grupos privilegiados en detrimento de otros.

Para ello va a criticar el etnocentrismo de un Marx leído de una determinada manera por sus seguidores marxistas (en la línea más bien de la II Internacional), así como, en general, de una antropología “marxista” (más que “marxiana”), que reducía la historia de los pueblos a la historia de la lucha de clases. Para Clastres, la historia de los pueblos “primitivos” es más bien la historia de su lucha *contra el Estado*. Es decir, es la lucha de estos pueblos por no caer en la “ley del embudo”, de no ver más alternativas que constituyendo un poder centralizado frente a los demás miembros.

Los resultados de sus investigaciones en estos pueblos mostraron un dinamismo rico en conciencia de que el poder centralizado y autoritario en un jefe o en un grupo privilegiado, destruye la participación, la gestión común de los asuntos, sean económicos o no, y en la libre participación. Encontramos aquí, en estos pueblos, sociedades más libres e igualitarias que las “sociedades imperiales” amerindias.

Dicho con las palabras técnicas que hemos venido investigando a todo lo largo de este estudio, se da en estos pueblos: (1) una propiedad *social* de la producción (pues no hay Estado ni algo semejante a una “clase dominante” que se la apropie); y (2) una gestión compartida del poder, una especie de democracia directa, sin “profesionalización” del poder político, es decir, como una casta que se impone a otra parte de la tribu desprovista de poder (evitando así un dualismo de lo político y lo social). En realidad, aquí el poder es compartido horizontalmente, sin especiales tragedias organizativas y sociales. La búsqueda del *consenso* como práctica política se convierte así en un elemento central de la praxis de la tribu.

7.6.2. Clastres realizó dos importantes críticas a la Antropología que conoció en su tiempo:

(1) En primer lugar, denunció el carácter *etnocéntrico* de la Antropología, ya que presentaba a las sociedades dichas primitivas como sociedades incompletas, menos evolucionadas, por carecer de Estado. Así, en el esquema occidental etnocéntrico, lo político (entendido aquí como el ejercicio del Poder) es la esencia de lo social. De este modo, solo en el ámbito de lo infra-social, lo no-social, no encontramos ninguna división entre los que mandan y los que obedecen. Por lo tanto, en el *simplista esquema evolucionista*, estas sociedades (llamadas) primitivas eran situadas en las escalas más bajas de las sociedades humanas.

(2) Señaló también este carácter etnocéntrico de la Antropología *main stream* en su identificación del Poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Ignoraba así esta Antropología "ortodoxa" y "oficial" la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, y en donde el Poder no significaba coerción. La clave residía, según Clastres, en el esfuerzo de las sociedades a-estatales por impedir, mediante múltiples mecanismos, que el Poder se separase de la sociedad. En otras palabras, en evitar la formación de un poder independiente, situado *sobre* la sociedad como un todo. En nuestra propia terminología, impedir la escisión de la sociedad política de la sociedad civil, integrando ambas en una sola realidad, la Sociedad, sin más. Es decir, donde el poder estaría autorganizado por la misma Sociedad.

7.6.3. No vamos a hacer aquí ningún resumen del libro de Pierre Clastres. Permítasenos tan solo intentar mostrar lo que antes dijimos en el noveno capítulo de su ya citado libro, denominado "De lo Uno sin lo Múltiple". La idea central es que hay pueblos (supuestamente) primitivos¹¹⁰, como los guaraníes, que con gran claridad, sitúan el problema del Mal en lo Uno. Es decir, aquí son lo totalmente contrario a la ontología platónica (y occidental, de alguna manera), que ha puesto la Verdad, la Bondad y la Belleza en el Uno (al igual que el neoplatonismo, su continuador) y el Mal sería la Multiplicidad, la Diferencia, lo Variado. Dos epistemologías antagónicas, en verdad.

¹¹⁰ Cabe aquí la pregunta crítica de qué se entiende por "primitivo". ¿Cuál es el criterio de eso? ¿Lo tecnológico, acaso? ¿Una visión ingenua de la historia de corte evolucionista, como dijimos atrás, donde las sociedades capitalistas occidentales serían la norma y la finalidad de la evolución? ¿Qué papel juegan los criterios éticos, políticos y espirituales para calificar algo de "primitivo" o "avanzado"? En la Historia vulgar esto no es aclarado, como tampoco en gran parte de la Antropología no crítica.

Para los guaraníes, por el contrario, pueblo de la Selva, sin formas jerárquicas ni imperialistas de Poder, las cosas son malas, los seres humanos son los habitantes de una tierra imperfecta, de una tierra mala. Pero ellos estaban convencidos de no haber sido hechos para la desgracia y por eso les acompañaba la certeza de que algún día alcanzarían *ywy mara-eÿ*, la Tierra sin Mal. Y si la existencia es injusta, los seres humanos no tienen que ser culpables por existir de un modo imperfecto.

¿De dónde proviene entonces esta imperfección que asola a la Humanidad y que no ha sido deseado por esta? Proviene del hecho de que *las cosas en su totalidad son una*:

“...la desgracia se engendra en la imperfección del mundo, porque puede decirse que son una todas las cosas que componen el mundo imperfecto. Ser uno, ésa es la propiedad de las cosas del mundo. Uno es el nombre de lo Imperfecto. En suma, ordenando la virulenta concisión de su discurso, ¿qué dice el pensamiento guaraní? Dice que el Uno es el Mal” (Clastres, 2014: 183).

Sorprendente conclusión para una mente occidental, plasmada en la orientación del Uno como finalidad y como sentido de Todo. Pierre Clastres explica la lógica de los guaraníes de una manera muy precisa:

“La tierra imperfecta donde “las cosas en su totalidad son una”, es el reino de lo incompleto y el espacio de lo finito, es el campo de aplicación rigurosa del principio de identidad. Porque decir que $A=A$, que esto es esto, y que un hombre es un hombre, es declarar al mismo tiempo que A no es no- A , que esto no es eso, y que los hombres no son dioses. Nombrar la unidad en las cosas, nombrar las cosas según su unidad, es también asignarles lo finito, lo incompleto. Es descubrir, trágicamente, que ese poder de designar el mundo y de determinar a los seres –esto es esto y no otra cosa, los guaraníes son hombres y no otra cosa- es sólo la irrisión del verdadero poder, del poder secreto que puede enunciar silenciosamente que esto es esto, *y al mismo tiempo* eso, que los guaraníes son hombres *y al mismo tiempo* dioses” (Clastres, 2014: 185).

Los guaraníes saben que el lenguaje es engañoso y, por lo tanto, buscan la patria del verdadero lenguaje, que es la morada incorruptible

de los dioses, la *Tierra sin Mal*, que es donde nada de lo que existe puede ser llamado Uno. En suma, el Uno es la limitación de lo finito, la vivencia de la finitud y de la limitación ontológica. El Uno es la imposibilidad de ser todas las demás cosas y de fijarle a alguien en sus atributos estáticos y finitos, en su singularidad incambiable, en tornarle “un-esclavo-del-esto-aquí-y-ahora”. Podemos decir que los guaraníes son los habitantes de la Utopía. Por lo tanto:

“Un habitante de la Tierra sin Mal no puede ser calificado unívocamente; es, desde luego, un hombre, pero también el otro del hombre, un dios. El Mal es el Uno. El Bien no es lo múltiple, sino el *dos*, el uno y su otro a la vez, el *dos* que designa auténticamente a los seres completos. *Ywy mara-eÿ*, destino de los Últimos Hombres, ya no acoge a hombres ni a dioses: solamente a iguales, dioses-hombres, hombres-dioses, de tal modo que ninguno de ellos se expresa según el Uno” (Clastres, 2014: 85).

Es una pena que los guaraníes no hubieran conocido en sus tiempos originarios ni la Física Cuántica moderna (donde todo es de alguna manera dual, pero complementario: onda-partícula, y sobre todo, un objeto actual y su onda virtual de múltiples posibilidades, en una realidad que es ante todo Conciencia)¹¹¹, ni la filosofía sintética de los diversos *Vedantas* indios. Hubieran sentido compañía epistémica.

De todas formas, es muy interesante esta postura de los amerindios guaraníes y su rechazo de un Uno que no sea integrativo, sino que destruye la polaridad. Su defensa de la dualidad (y de la pluralidad) es una defensa en contra de la Palabra única que aplasta y quita a cada uno/a su propia palabra. Es decir, su voluntad de ser. En suma, es el rechazo del Estado que aplasta y reduce a una unidad estéril, vacía, abstracta y destructora la propia libertad. Pero, en nuestra opinión, no

¹¹¹ Cfr. el libro del físico cuántico Amit Goswami, *God is not Dead. What Quantum Physics Tells us about our Origins and How We Should Live* (2013). Niels Bohr había formulado la ley de la complementariedad onda-partícula, que extrapoló a otros fenómenos físicos, con la expresión de la dualidad *yin-yang*, tomado de la filosofía taoísta china. En el taoísmo, los opuestos son *complementarios*, forman el *Tao manifesto*, que, en última instancia, es expresión del *Tao in-manifesto*, el Uno. En la filosofía del *Advaita Vedanta*, todas las cosas son expresión de *Brahman*, que las incluye a todas (incluyendo sus polaridades) y las trasciende también. Y no se tiene que destruir las singularidades, como en el *Vishishtadvaita Vedanta*, de Sri Ramanuja (1017-1137). Pero discutir todo esto nos lleva más allá de esta investigación, aunque sería muy interesante y enriquecedor.

destruye la posibilidad de un Uno que sea integrativo, consensual, respetador de la diferencia y las singularidades. Pensar así es defender una sociedad autorganizada, sin Estado, o, en otras palabras, afirmar una sociedad autogestionada integralmente.

Y, digamos para terminar este subpunto, que esta puede ser también la postura de otras sociedades indígenas que no “involucionaron” hacia la forma de Estado, es decir, hacia modelos de sociedades políticas ajenas y por encima de (o contrapuestas a) las sociedades como tales. Que disolvieron lo político en lo socialmente cotidiano.

----- 0000000 -----

Y, para terminar este capítulo, una breve observación *epistemológica* sobre el hecho de la “fundamentación”.

Pensamos que ninguna fundamentación humana es *absoluta*. No hay una razón última que pueda tornar evidente de una manera *definitiva* y *absoluta* la autogestión. Las diversas fundamentaciones que intentamos a lo largo de este capítulo muestran más bien y sencillamente que la autogestión libertaria es *razonable*. Es decir, ella no es ningún absurdo. Ni teórico ni práctico. Esto es, hay diferentes razones que abonan la defensa de una autogestión global de la sociedad. Y otras fundamentaciones más podrían ser también buscadas.

Evidentemente, sería importante un debate con otras posturas contrarias. No tenemos aquí la posibilidad de hacerlo. Tampoco es lo que pretendemos en esta investigación. Ésa es una tarea permanente, y siempre renovable y perfectible, a ir realizando en un proceso socio-histórico. Pero debería ser un proceso pacífico y de experimentación, no algo que tuviera como trasfondo la coacción, la violencia y la lucha feroz, porque no es aceptada la autogestión ya desde el principio, por el Sistema dominante.

Conseguiríamos así aquel elevado nivel de debate de ideas que tuvo la ciudad ateniense en el Areópago, pero... sin Estado... sin esclavismo... sin marginación de mujeres y niñ@s. Es el proyecto libertario del permanente debate argumentativo, crítico y autocrítico.

Podríamos entender entonces la fundamentación de la autogestión desde otros ámbitos, pero creemos que bastan los anteriores para ver, con claridad mediana, el sentido y significado de la autogestión integral, desde el punto de vista libertario, de la sociedad humana como un todo.

“Se llamaban anarquistas
 porque eran amigos del orden,
 del orden con justicia,
 del orden con libertad,
 del orden con dignidad.

La reacción moral, y a veces material,
 en defensa del hombre oprimido, negado,
 ese humanismo con el que se manifiesta el anarquismo,
 es hermano y heredero
 del que tuvo expresiones concretas
 a través de la historia
 como idea y como actitud *ética*...”
 DIEGO ABAD DE SANTILLÁN¹¹².

8. UNA TEORIZACIÓN SOCIAL HOLÍSTICA DE LA AUTOGESTIÓN LIBERTARIA. UNA CONTRIBUCIÓN SOCIOLÓGICA

Hemos llegado así a nuestro último capítulo de la investigación sobre la Autogestión libertaria.

Lo que pretendemos en él es realizar un aporte creativo sobre esta cuestión. Se supone que una tesis doctoral debe buscar alguna originalidad, sobre todo a nivel de síntesis y, en este caso, de alguna propuesta teórica, en el ámbito de la teoría social. Algún aporte teórico que haga avanzar la reflexión y muestre una nueva perspectiva de enfoque y de análisis de la temática abordada. Eso es lo que intentaremos con lo que llamaremos aquí “una teoría social holística de la autogestión libertaria”.

8.1. Hace años, el sociólogo estadounidense Robert K. Merton (1910-2003) lanzó una sugerente propuesta de llevar a cabo “teorías sociológicas de alcance medio”. Quería con ello significar que se buscaba no una teoría perfecta y acabada, que diese cuenta de *todos* los fenómenos sociológicos observados y estudiados, sino una teoría

¹¹²*Estrategia y táctica* (Júcar, Madrid 1978), p. 143. Citado en: Félix García, “Introducción” a Diego Abad de Santillán (1978b: 32).

medianamente sofisticada en su categorización de lo real social, lo suficiente desde un punto de vista sociológico como para abordar felizmente una temática determinada. Una teoría de mediano grado de abstracción, ni tan alejada de la realidad que se quedase en meras abstracciones filosóficas (recuérdese la tradición empirista anglosajona), pero tampoco meramente descriptiva y no interpretativa (hermenéutica) de la realidad considerada.

Esta propuesta tiene su explicación. Como es sabido, Robert Merton es, juntamente con Talcott Parsons (1902-1979), uno de los principales representantes de la teoría social del *funcionalismo estructural*¹¹³. Pero hay diferencias entre ambos. Mientras Talcott Parsons defendía la creación de grandes teorías, Robert Merton era más partidario de las teorías de alcance medio¹¹⁴. Creía que la busca de una gran teoría para explicar los sistemas sociales era una pura ilusión, y que había que centrarse en algo más modesto, como una teoría de alcance medio, históricamente específica, o al menos un conjunto de categorías conceptuales que sirvieran para ese fin. En las propias palabras de Merton:

“... el término *teoría sociológica* se refiere a grupos de proposiciones lógicamente interconectadas, de los que pueden derivarse uniformidades empíricas. Constantemente enfocamos lo que he denominado *teorías de alcance intermedio*: teorías intermedias entre esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación, y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales” (Merton, 2013: 56).

Esta propuesta metodológica de Merton nos parece útil. Pero no podemos hablar aquí estrictamente de que la propuesta teórica que

¹¹³ Por varias razones no compartimos aquí la visión del funcionalismo estructural, de sesgo conservador, sobre todo por la dificultad mayor para un análisis funcionalista estructural de fenómenos históricos del tipo de las colectividades y la autogestión industrial y de servicios de orientación libertaria, en contextos de conflicto y cambio social, como el que hemos estudiado hasta aquí. Precisamente, este aspecto del conflicto social torna bastante insuficientes y limitados, por no decir *fundamentalmente*, los análisis funcionalistas (aunque pueden tener otros aportes positivos).

¹¹⁴ La cita completa del libro de Robert K. Merton es *Teoría y estructura sociales* (Fondo de Cultura Económica, México D.F., 4ª ed., 2013).

hacemos sea una teoría de alcance intermedio del tipo de Merton. Sin embargo, una teoría social holística como la que propondremos un poco más adelante tendría que tener en estos comienzos suyos una *modestia epistemológica* de base. Lo que es posible de momento es formular sencillamente *categorías analíticas* que sirvan de interpretación del fenómeno autogestionario libertario. Y luego *articularlas entre sí* (o, en nuestro lenguaje, *interrelacionarlas* mediante una base teórica). Eso es lo que pretendemos aquí. Tal vez, más adelante, habría que continuar con un desarrollo más profundo. No se nos pida entonces de momento más que este modesto anhelo teórico.

8.2. Para ello, tenemos que comenzar por intentar definir qué se entiende por *holismo*. Es esta una palabra hoy día sumamente utilizada, y hay el riesgo que sirva *para todo y no sirva para nada*. Para denotarla de manera más específica vamos a hacer algunas precisiones. Este tema lo tratamos de manera más detallada en nuestra tesis doctoral de Filosofía, que llevaba precisamente el título de "Filosofía de la Vivencia Holística"¹¹⁵.

Allí veíamos que el vocablo *holístico*, como adjetivo, viene del sustantivo *holismo*, que en realidad no es sino un neologismo formado del griego. Quien primero utilizó este término fue el filósofo y político sudafricano Jan Christiaan Smuts (1870-1950), que publicó un libro en 1926, titulado *Holism and Evolution*. El vocablo es moderno, pero su realidad se pierde en la noche de los tiempos. En efecto, 'holística' procede del griego 'holós', que significa 'todo', 'totalidad'. 'Holística' es, en consecuencia, un nombre que se refiere al conjunto, al "Todo" en sus relaciones con sus "partes" (en lenguaje dualista), la interrelación de todos los seres en el mundo (cfr. Weil, 1993: 11)¹¹⁶. De esta manera, podemos hablar adjetivamente de visión o perspectiva holística, abordaje holístico, movimiento holístico, experiencia/vivencia holística, etc.

¹¹⁵ Podemos hablar estrictamente de un 'paradigma holístico', tomando el término 'paradigma' introducido por T.S. Kuhn (2006), aunque sin comprometernos con su específica visión de la historia de la ciencia, pues es posible formular otras interpretaciones que nos gustarían más.

¹¹⁶De una manera más restringida y más de tipo ecológico, podríamos citar a J. Lovelock, con su "hipótesis Gaia" (la Tierra considerada un Super-Organismo Viviente), como una visión holística en lo ecológico. De todas formas, pensamos que la misma visión ecológica es siempre y necesariamente ecosistémica. Lo aludimos un poco más adelante.

Pierre Weil (1993: 15) distingue dos tipos de abordaje holístico: la *holología* (que conduce a un conocimiento intelectual y experimental, el cual constituye la tendencia científica del abordaje holístico) y la *holopraxis* (que conduce, a su vez, a una vivencia directa de lo Real, que es la tendencia fundamental de ese abordaje).

De todas formas, el abordaje holístico supone una *sinergia* o una confluencia integradora entre la holología y la holopraxis, que son inseparables (como los dos hemisferios cerebrales para poder conocer y crear, según cierta interpretación, aunque hay ya una concepción holística también del cerebro, interpretado de manera hologramática u holográfica por K. Pribram).

El ya citado Weil, siguiendo a varios autores, cree encontrar unos posibles puntos de concordancia entre la ciencia y la tradición espiritual, resumidos de la siguiente manera (Weil, 1993: 96-97), que aquí nos interesan específicamente por su aporte epistémico¹¹⁷:

(1) El *espacio*, que constituye o de donde proviene la energía, bajo sus diferentes formas, no es vacío (en el sentido corriente del término). El vacío absoluto no existe. *El espacio es inseparable del potencial energético.*

(2) *La manifestación de las formas energéticas está en continuo cambio: el carácter esencial de toda forma es su transitoriedad.*

(3) *Las formas de energía, tal como se manifiestan a nuestros sentidos, son, en última instancia, ilusorias.*

(4) *Lo mismo ocurre con las tres dimensiones del tiempo.*

(5) *La materia no se compone de elementos, sino de eventos energéticos, organizados en sistemas.*

¹¹⁷ Evidentemente, sus afirmaciones tienen un alto contenido filosófico que va más allá de una reflexión sociológica, pero nos interesan algunos puntos suyos por sus aportes para la construcción del paradigma holístico. De hecho, él es uno de los mayores especialistas en Holismo del siglo XX, fundador de la *Universidad Holística Internacional* de Brasilia (UNIPAZ), ha dado numerosas conferencias, ofrecido cursos, y posee muchas publicaciones sobre esta temática, así como sobre cuestiones afines.

(6) *Es posible distinguir sistemas físicos, biológicos y psicológicos en constante interacción, que tienen a la energía como denominador común.*

(7) *Más allá de la aparente discontinuidad intersistemática e intersistémica, existe un 'continuum' fundamental de carácter no-dual.*

(8) *La lógica formal no es suficiente para explicar semejante paradoja. Sin embargo, puede ser modificada en función de los descubrimientos de la ciencia. El abordaje racional no puede suplantar la vivencia directa de la Realidad, que los métodos de los caminos tradicionales permiten.*

(9) *El nombre no es la cosa, el mapa no es el territorio.* El lenguaje, fundamento de todo concepto, constituye el obstáculo al camino de la realización de la verdadera naturaleza de las cosas en virtud de su aspecto esencialmente dualista.

(10) *La vivencia de la realidad es función del estado de conciencia de cada persona.* La ciencia se reproduce casi íntegramente en el estado de conciencia despierta. La tradición es fruto de un estado de supraconciencia o de iluminación, que ella considera como el único estado verdaderamente "despierto".

La visión holística consiste entonces en una superación de la visión cartesiana-newtoniana, es decir, en la superación de la visión mecanicista y sustancialista del mundo (aunque existe también el sustancialismo aristotélico), juntamente con su orientación dualista. La idea central en el Holismo es que el Todo y sus Sinergias (convergencias energéticas de eventos) están estrechamente ligados con interacciones constantes y paradójicas.

El modelo físico es el del 'Holograma'. El Holograma es una figura especial que consiste en que cada "pedacito" de dicha figura reproduce el Todo, aunque en dimensión más pequeña¹¹⁸. De esta forma, el Todo está en cada una de sus partes y el Microcosmos reproduce el

¹¹⁸ El 'holograma' es un cliché (o imagen óptica) obtenido por el método holográfico. Y se entiende por 'holografía' el procedimiento para conseguir una imagen con sensación de relieve, basado en interferencias que producen la superposición de dos haces de rayo laser. Lo veremos también más adelante.

Macrocosmos (lo que, bien examinado, resulta francamente paradójico...) (Weil, 1993: 12)¹¹⁹.

Otra idea importante de la filosofía holística es la sustitución de la categoría de 'Elemento' por la de 'Evento'. Mientras el antiguo paradigma cartesiano-newtoniano consideraba el Universo constituido por elementos sustanciales, materiales y permanentes, la Física Cuántica reciente sustituyó la noción de 'Elemento' por la de 'Evento' (Stéphane Lupasco)¹²⁰.

Un 'Elemento' es algo sustancial, material y permanente. Un 'Evento', por el contrario, es un 'Suceso' que ocurre en un determinado espacio-tiempo y que puede dejar de darse o transformarse en otro. Además, el 'Elemento' es estático. El 'Evento', por el contrario, es fluido, dinámico.

Así, las 'Sinergias' son eventos energéticos en armonía sintónica, estrechamente ligados, en interacciones constantes y paradójicas. Se retoma aquí el principio del *bootstrap* (defendido, entre otra gente, por el físico F. Capra¹²¹), según el cual cada partícula es al mismo tiempo todas las otras partículas.

En realidad, existiría un campo energético de base, en el cual se van dando (emergiendo) los diferentes eventos. Por consiguiente, no "existe" realmente una partícula 'x' como algo con carácter entitativo, sustancial, permanente, con identidad diferente a la de otra partícula, sino que esta

¹¹⁹ Hoy día, podemos pensar que la técnica biológica del *clonaje* está en estrecha relación con los principios del Holismo, pero no lo vamos a desarrollar esto aquí.

¹²⁰ Weil se refiere varias veces en su libro a Stéphane Lupasco. Especialmente, en este tema de la "eventualidad" (Weil, 1993: 12). Y en la página siguiente, afirma que: "Una nueva lógica está en pleno desarrollo a partir de los trabajos de Lupasco" (Weil, 1993: 13). En concreto, él cita: Lupasco, S. *Les trois matières*. París: Julliard, 1960. Sobre Stéphane Lupasco recomendamos un acceso introductorio a su pensamiento a través del artículo de Wikipedia sobre él, incorporado en https://en.wikipedia.org/wiki/Stéphane_Lupasco.

¹²¹ Recordamos algunas de las obras clásicas de este gran físico teórico y orientalista norteamericano:

1. Fritjof Capra, *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental* (Cultrix, São Paulo, s/f).
2. Fritjof Capra, *O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente* (Cultrix, São Paulo, s/f).

Hay también una interesante entrevista con Capra, ya un poco antigua, pero que conserva todo su valor, en los *Cuadernos de Integral*, Barcelona, núm. 3, 1984, pp. 39-48, cuyo título es "El giro decisivo: una nueva visión de la realidad". Ese número de los *Cuadernos* lleva el sugerente título general de "Ecofilosofías. Diseñando nuevas formas de vida". Las 'Ecofilosofías' conectan perfectamente con lo que aquí estamos reflexionando.

otra partícula 'y' no es sino la "misma" partícula 'x' que emerge como otro "evento" en un momento posterior. En el fondo de la realidad microfísica no hay "elementos" sino más bien "relaciones"¹²².

Hasta aquí Fritjof Capra formulando lo que será la visión "relacional" de la ciencia frente a la "entitativa". Este es unjuicio de hecho sobre lo que es la actual visión científica de la naturaleza.

Por nuestra parte, intentando tener en cuenta esta visión y avanzando en la formulación de lo que sería un paradigma holístico, pretendimos hace años "resumir-sintetizar" el Holismo en un decálogo de principios, en una serie de diez tesis filosóficas¹²³:

(1) La Realidad es un *Todo fluyente, dinámico, en permanente "actividad"* ("principio heraclíteo"). Y, sin embargo, hay *también 'reposo' y 'quietud'* en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo").

(2) *La Realidad es una totalidad unitaria*. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes *de* un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está *en* las partes".

(3) *Todo está en relación con todo, en interconectividad o interrelacionalidad absoluta* ('paradigma ecológico': 'Hipótesis Gaia'- Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.

(4) Lo Macro se da *en* lo micro ('paradigma hologramático u holográfico'). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").

(5) El Todo está *estructurado*: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. *Es un Todo "diferenciado"* (la

¹²² Es menester reconocer que existen también otros planteamientos filosófico-científicos de la cuestión, más de tipo 'sustancialista': se trata de la búsqueda del "último ladrillo constituyente de la materia", que para algunos son hoy los "quarks" y principalmente el "top-quark". Evidentemente, este es un planteamiento sustancialista (y reduccionista), que sigue teniendo todavía sus apoyos en much@s investigadores/as.

¹²³ El "decálogo holístico" no será discutido punto por punto en esta investigación, porque eso haría excesivamente largo este trabajo. Para profundizar la temática, se puede consultar nuestra tesis doctoral de Filosofía titulada "Filosofía de la Vivencia Holística" en el botón "Megatextos" del website: <http://espacioinfinito.orgfree.com> . La tesis será publicada en breve, ya que está en prensa.

Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una *totalidad multidiversa*.

(6) *Las identidades particulares o individualidades* no son sustantivas, sino *provisionales, flexibles, intercambiables* (paradigma físico de 'la danza de Shiva': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heraclíteo").

(7) *No hay dualidad sujeto-objeto*: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. "La Realidad se auto-observa".

(8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. 'Fenoménicamente', es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; 'nouménicamente', es 'uno'. *La visión holística consiste en "ver" ambos aspectos interligados, conjugados ("principio aristotélico", pero interpretado holísticamente)*. Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

(9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana ('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noumeno' con sus 'fenómenos', comprensivamente, necesita un *acto intuitivo, trascendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de Kant, pero con otro sentido).

(10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *experiencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incommunicable, inexpressable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo*, espontáneo, ruptural, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la experiencia holística es una visión sinóptica de la Realidad*. Es *apofática*, pero vivenciable (una "vivencia absoluta"), en principio, por y para todo ser humano.

8.3. Pues bien, teniendo en cuenta esta rápida descripción del holismo (como dijimos, consúltese nuestro trabajo anterior ya referido),

intentemos ahora “traducirlo” en clave sociológica. En realidad, vamos retomando las tesis y explicándolas en su traducción sociológica. Pretenderíamos así *pergeñar, vislumbrar una sociología holística*. Pero, ante todo, ¿qué quiere decir esto?

Por ‘sociología holística’ entenderíamos entonces un amplio programa que integrase los siguientes elementos:

- (1) Ante todo, es una propuesta *epistemológica*, una orientación de todo el trabajo sociológico, y no tanto un campo más de un peculiar trabajo investigativo. Es decir, como tal, no es un método heurístico, pero establecería un modelo específico de construcción de las explicaciones, y, por lo tanto, una forma explícita de acotar lo real-empírico.
- (2) Se busca con ella *una visión de totalidad del análisis sociológico*. Se opone así a la visión exclusivamente empirista, que parcializa más bien la visión integral de una sociedad como un todo. No que deje de ser fundamental el análisis concreto de campo, pero se trataría con una sociología holística de no quedarse en una visión fragmentaria de lo social.
- (3) Tendería a integrar (“integrar” significa aquí interrelacionar, establecer un diálogo estrecho, intercambiar epistemologías, metodologías e incluso resultados de manera inter- e intra-disciplinaria) otros campos de las así llamadas “ciencias sociales” (comoquiera que ellas sean concebidas): Politología, Economía, Antropología, Psicología Social, Historia, así como también Filosofía Social y Filosofía Política. La idea es proporcionar un enfoque *integral*. Esto, evidentemente debería ser realizado por un equipo de investigación. Es decir, implicaría una metodología de trabajo más inter- y trans-disciplinario.
- (4) En concreto, debería, coherente y consistentemente, conjugar, *interrelacionadas*, en un análisis holístico, diferentes categorías hermenéuticas en cualquier fenómeno social analizado. Por ejemplo, modo de producción/sistema de producción, clase social, género, etnia, inter-generacionalidad o etariedad, especie, etc. Sería un enfoque multiverso y multicomprendivo.
- (5) Tendría que estar siempre abierto, además de a un enfoque sistemático, a un enfoque histórico o *contextualizador*.
- (6) Debería *dialogar* con otras ciencias también, específicamente con las de la naturaleza, sobre todo en cuestiones de tipo

- epistemológico y metodológico, superando así el *dualismo* en que se ha querido mantener a la reflexión científica *como un todo*.
- (7) Sobre todo, debería integrar también un enfoque sintético, según el *principio de la complementariedad*¹²⁴. Es decir, no forzando las oposiciones metodológicas, sino integrando factores (supuestamente) antagónicos. Por ejemplo, entre los dilemas teóricos que Anthony Giddens expone al final en su libro *Sociología* (Giddens, 2009: 666-684)¹²⁵, hay uno que se plantea en la contradicción entre "estructura" y "acción". Es decir, sería una forma nueva de intentar sintetizar dos enfoques diferentes en Sociología, entre los partidarios de orientar en *último término* su Sociología hacia una explicación de tipo *estructural* o de tipo *agencial*. Pues bien, nos parece que sería más acorde con una sociología de corte holístico intentar *sintetizar* (o articular) ambos enfoques en uno unitario, que incorporase ambos, ahora con una *perspectiva holística*¹²⁶. Por supuesto, no es una tarea fácil.

No es nuestro deseo desarrollar en esta tesis una epistemología holística a profundidad, lo cual implicaría más bien realizar otra tesis doctoral como tal. Nos parece más positivo y fecundo *usarla* ya, definiendo una serie de categorías de análisis que serían prácticas para estudiar la temática de la autogestión libertaria. Siendo esto así, vamos a definir ahora, en el punto siguiente, una serie de categorías holísticas pertinentes para el análisis teórico social de la autogestión integral del anarquismo.

8.4. En efecto, las categorías sociológicas que aquí definimos para su uso a partir del anterior "decálogo holístico" podrían ser creativamente las siguientes, a partir de las tesis que enunciamos anteriormente. Las veremos una por una.

(1) La Realidad es un *Todo fluyente, dinámico, en permanente "actividad"* ("principio heraclíteo"). Y, sin embargo, hay *también 'reposo' y 'quietud'* en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo").

¹²⁴ En la línea de la epistemología oriental china del taoísmo (*yin-yang*) o del principio de complementariedad de Niels Bohr aplicado a la Física cuántica (onda-partícula)

¹²⁵ Usamos aquí la versión portuguesa.

¹²⁶ El mismo A. Giddens intentó esta síntesis mediante la *teoría de la estructuración*, aunque no nos convencen tanto los resultados.

(1.1.) Esta primera tesis nos habla filosóficamente de una Realidad (con mayúscula) que se presenta como un *Todo fluyente, dinámico, en permanente "actividad"* ("principio heraclíteo": recuérdese al Heráclito del "panta rhei", "todo cambia"). Y, sin embargo, hay *también 'reposo' y 'quietud'* en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenídeo", o de la regularidad).

¿Qué quiere decir esto?

Sobre todo, que la Realidad, como tal, está en permanente proceso, cambio, actividad, dinamismo. Es este un dato adquirido de las ciencias contemporáneas y de los diversos saberes (e incluso de varias tradiciones espirituales, como el Budismo). Nada es estático.

Sin embargo, aquí el reto epistemológico es no caer en la equivocidad total, según la cual, sería imposible formular regularidades (sean leyes o tendencias). Es decir, es posible encontrar también *regularidades* en medio de la diversidad, el cambio y la multiplicidad. Sin este dato, sería imposible la reflexión científica como tal (sea en ciencias de la naturaleza, sea en las llamadas "ciencias sociales"). Otra cosa es si esas leyes o tendencias son "deterministas" o mejor, actualmente, "estadísticas". Parece que esta última opción parece responder mejor a una realidad de las ciencias, en general, incluyendo las de la naturaleza (pese a ser llamadas "ciencias duras", el esquema epistemológico que se va imponiendo es el de una ciencia "estadística", de determinismo "blando" o "light", por así decirlo. Con más razón en el ámbito de las ciencias sociales). Y además, el propio sujeto que hace ciencia tendría que tomar conciencia de sí mismo como "cognoscente" (por lo tanto, observando sus propios presupuestos, métodos, contextualización, etc.).

Si esto es así, en nuestra opinión, hay dos categorías holísticas fundamentales a ser trabajadas aquí para el ámbito concreto de la autogestión libertaria y son las categorías de 'holomovimiento' y 'homeostasis'.

(1.2.) 'Holomovimiento' significa que el movimiento como tal es holístico. Es el Todo, la totalidad, en cuanto tal, la que se mueve, toda ella. En cada "parte" que se mueve, es el Todo el que se mueve también. Y nada está estático en el Cosmos. El movimiento de cada una de las partes afecta al Todo. Como suelen decir provocativamente las y los ecologistas, también en sentido cuántico, "el movimiento de las alas de la mariposa

en una parte del Planeta, afecta al clima de otra parte distante del Planeta". Es el llamado "efecto mariposa". El efecto mariposa es un término utilizado en la Teoría del Caos para describir pequeñas variaciones que pueden afectar a sistemas grandes y complejos, como por ejemplo los patrones climáticos.

De igual manera, el *efecto mariposa* fue también un término aplicado a la Teoría del Caos para sugerir que el movimiento de las alas de una mariposa puede tener repercusiones significativas en la fuerza del viento y los movimientos a través de los sistemas climáticos del mundo, y, en teoría, podrían causar tornados hasta en la mitad del planeta.

Lo que el *efecto mariposa* parece plantear es que la predicción del comportamiento de cualquier gran sistema es prácticamente imposible a menos que se pueda considerar todos los factores pequeños que en ellos influyen, lo que podría tener un efecto drástico en el sistema. Así, los grandes sistemas como el clima siguen siendo imposibles de predecir totalmente, porque hay variables desconocidas demasiado complicadas como para analizarlas en concreto.

El término "efecto mariposa" se atribuye a Edward Norton Lorenz, matemático y meteorólogo, quien fue uno de los primeros defensores de la Teoría del Caos. Estuvo trabajando en la teoría por unos diez años y en 1973 sugirió esta teoría del movimiento de las alas en el tiempo (luego tomaría como ejemplo a la mariposa, para hacer una denominación de la teoría mucho más poética). En otras palabras, de una manera más técnica, "efecto mariposa" es un concepto que hace referencia a la noción del tiempo en las condiciones iniciales dentro del marco de la Teoría del Caos. La idea es que, dadas unas condiciones iniciales de un determinado sistema caótico, la más mínima variación en ellas puede provocar que el sistema evolucione en formas completamente diferentes. Sucediendo así que, una pequeña perturbación inicial, mediante un proceso de amplificación, podrá generar un efecto considerablemente grande a mediano o corto plazo de tiempo.

Un ejemplo claro y sencillo sobre el efecto mariposa es soltar una pelota justo sobre la arista del tejado de una casa varias veces; pequeñas desviaciones en la posición inicial pueden hacer que la pelota caiga por uno de los lados del tejado o por el otro, conduciendo a

trayectorias de caída y posiciones de reposo final completamente diferentes. Son cambios minúsculos que conducen a resultados totalmente divergentes. Su nombre proviene de las frases: "el aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo" (proverbio chino) o "el aleteo de las alas de una mariposa pueden provocar un *Tsunami* al otro lado del mundo" así como también "el simple aleteo de una mariposa puede cambiar el mundo".

Esta categoría de "efecto mariposa" es importante para aplicarlo en una determinada totalidad. Definida esta, una mínima alteración en una de sus partes provocará alteraciones en el todo. Por eso se torna una categoría de inspiración holística, ya que implica una noción de totalidad en la que cada una de sus partes está interrelacionada con cualquier otra.

(1.3.) Otra categoría importante es la categoría de "homeostasis". La homeostasis en un ser vivo significa "tendencia a mantener unas condiciones fisiológicas constantes, independientemente de las condiciones externas, mediante un conjunto de autorregulación". El ejemplo típico es que la homeostasis permite que se mantenga una temperatura corporal constante. Digamos que es un equilibrio dinámico, siempre permanentemente rehaciéndose. De nuevo, una idea de totalidad, pero dinámica, no estática, y en proceso autorregulador.

(1.4.) Pero a nivel sociológico introduciremos aquí la categoría de 'autopoiesis'. Esta categoría ha sido desarrollada por dos investigadores chilenos: Humberto Maturana y Francisco Varela. En líneas generales, digamos que, con esta expresión, quisieron designar una capacidad intrínseca de los seres vivos: la de producirse a sí mismos (auto-producción).

Dicho de una manera más técnica, un ser vivo es para ellos un sistema autopoietico. Esto significa una red cerrada de producciones moleculares (procesos), en la cual las moléculas producidas generan, mediante sus mismas interacciones, la misma red de moléculas que las ha producido. De este modo, la conservación de la *autopoiesis* y de la *adaptación* de un ser vivo a su medio, son *condiciones sistémicas* para la vida. Es decir, ambas representan un *conditio sine qua non* ella, la Vida, no se puede dar.

Por consiguiente, como sistema autónomo, un ser vivo se está constantemente autoproduciendo, autorregulando. Y siempre mantiene interacciones con el medio, donde este simplemente desencadena en el ser vivo determinados cambios en su propia estructura, y no mediante un agente externo. La misma palabra, de origen griego, lo pretende expresar: *auto*, significa "propio", y *poiesis*, "creación". La expresión fue acuñada por ellos en la década de los 70, pero se ha extendido a otros campos científicos (neurobiología, arquitectura, sociología, filosofía...). Veremos más adelante que otros pueden reclamar la paternidad del término, pero esto no nos interesa especialmente aquí.

(1.5.) Personalmente, nos parece esta última una categoría holística importante para nuestra reflexión sociológica sobre la autogestión libertaria. Porque cuando analizamos las diversas experiencias habidas, principalmente en la situación española, nos damos cuenta de que esas mismas colectividades, aunque fueron, como vimos, resultado de determinadas luchas históricas durante décadas, fueron de alguna manera también colectividades autoproducidas (en terminología sociológica, autoinstituidas) en ejercicio cotidiano. Es decir, comunidades con vida, y por lo tanto, aunque no sea exactamente lo mismo, pero sí interrelacionado con la autopoiesis, susceptibles de autorganizarse para los diferentes ámbitos que configuran una colectividad: la autorganización económica y la capacidad política de gestionarse y de vivir, principalmente, aunque no solo. Añadamos la no menos importante capacidad simbólica de generar una "mística colectiva", "cemento ideológico", como se suele decir, que asegura la construcción del edificio social y humano. Esto fue un proceso dinámico en una dialéctica permanente.

Pero además, como todo organismo necesita la relación con su medioambiente para sobrevivir, también aquí las colectividades no fueron totalmente autosuficientes (por ejemplo, en el marco de lo producido). Eso iba a depender de las *condiciones iniciales* desde las que habían arrancado, como ya sabemos. Eso explicaba que hubiera colectividades que fueran más ricas que otras y que las diferencias de las comunidades en este ámbito nunca tornaron posibles de llegar a un igualitarismo total, aunque hubo esa preocupación y acciones a nivel de solidaridad federal en este sentido. En todo caso, el principio de *federalismo*, también libertario, las impelía a negociar con otras, a intercambiar productos y saberes, así como defensa frente al enemigo fascista. Las colectividades estaban relacionadas entre sí a nivel

comarcal y regional, no fueron colectividades enquistadas en sí mismas. Hemos mantenido a lo largo de la investigación la necesidad coordinada del principio de autarquía y el del federalismo.

Estos dos factores dialécticos tenían que ir unidos, para así generar su "ontología holística" (entiéndase bien la expresión): por una parte, lo que podemos llamar la propia "circulación de la savia comunitaria", y, por otra la necesidad de no cerrarse en sí misma, abriendo al intercambio con otros medios sociales. De alguna manera, al no ser absoluta la autosuficiencia y la autorreferencialidad social, era necesaria la *apertura* a otras comunidades y colectividades. Y no era una mera necesidad práctica: formaba parte del mismo *ideario libertario*.

Podemos decir que aquí hay, sin caer en fáciles identificaciones organicistas con planteamiento del pasado, una analogía interesante entre lo biológico (la vida física, como tal, que necesita autorreproducirse) y lo social (que necesita de la interacción de sus actores e instituciones). Lo que se excluye ciertamente es lo que ya hemos analizado en el capítulo anterior: la *heterogestión*, como producto de la *heteronomía*¹²⁷. Obviamente, estos procesos no se dan al cien por ciento, y siempre hay "espacios de heterogestión" aun en las experiencias más exitosas de autogestión. Por eso es un *proceso abierto*, crítico y autocrítico. Lo importante es que sea concienciado y practicado por todos y todas.

(El problema en la experiencia española es que en estos casos de colectividades exitosas el Poder "por arriba" estaba todavía en manos de la burguesía, y el sistema capitalista seguía siendo "por arriba" el definitivamente predominante. Esta contradicción provocó inmensos problemas para intentar lograr una autogestión integral a nivel nacional).

¹²⁷*Heteronomía* es, en la definición de Eduardo Colombo (2014: 39), la "exterioridad de la fuente del nomos, de la ley", y tiene según él dos importantes consecuencias: (1) "impone un sistema de desposesión que excluye de la práctica colectiva el reconocimiento de su propia capacidad instituyente"; y (2) "ella instauro un sistema jerárquico en el que el poder de decisión desciende de 'lo alto'". Por lo tanto, con estas dos propiedades podríamos decir que se trata de un proceso de *desposesión* de la capacidad autogestionaria (sinónima aquí de "autoinstituyente") y el proceso de la *dependencia* de un poder externo que determina las vidas de una determinada comunidad o colectividad. Imposible no ver aquí una conexión con Feuerbach y su descripción del proceso de "alienación" (ahora colectivo), como vimos en el capítulo anterior.

Evidentemente, para esto también hubiera sido necesario el equilibrio de género, pues lo social nunca es neutro, y las asimetrías históricas en las relaciones de género apuntan a ir progresivamente reduciéndose, pues de un modo holístico, como dijimos, no basta sólo la desaparición de las clases sociales: hay otras contradicciones sociales, más o menos sutiles, que siguen presentes, latentes o manifiestas. Veremos algunos aspectos de la cuestión de género más adelante, que nos mostrarán que las inequidades existían todavía, si bien un tanto aminoradas ya, en las experiencias autogestionarias de las colectividades. También habría que cruzar esta variable de género con la de espacialidad: posiblemente, en las colectividades urbanas estuvieran más reducidas las desigualdades de género que en las campesinas, pero solo hasta cierto punto. Hacemos esta reflexión porque forma parte del planteamiento libertario la superación de las dominaciones, bajo cualquier modo en que ellas se den.

Deberíamos avanzar ahora también en la detección de otras contradicciones: como las *especistas* (sabemos de la extensión mayor, por ejemplo, de la comida vegetariana y del naturismo/nudismo), que ayudarían a irse educando también en estos niveles; las etarias (mejoró mucho en la liberación del trabajo infantil y en su educación, principalmente de las capas proletarizadas y campesinas, así como en la relación con las y los ancianos), etc. Menos información hemos recogido sobre las contradicciones entre heterosexualidad y homosexualidad, etc., pero nos imaginamos que algunos avances habrá habido. Muchas veces habrán sido avances pequeños, otros mayores, pero en todo caso significativos en una línea que podemos denominar *progresista*. Ciertamente esto es algo que nos preguntamos hoy, pero que hallamos interesante observar en el pasado. En todo caso habría que investigarlo empíricamente de un modo más detenido para poder afirmar algo significativo.

Concluiremos más cosas en el análisis posterior de las experiencias según categorías holísticas.

(2) La Realidad es una totalidad unitaria. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes de un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está en las partes".

(2.1.) He aquí uno de los puntos más importantes del paradigma holístico. Las propiedades de unidad dentro de las diferencias, de que el

Todo es más que la suma de las partes (frente a la concepción reduccionista cartesiana y newtoniana) y que el Todo está ya presente en cada una de las partes, son tres aspectos relevantes para captar como tal este paradigma y su uso.

¿Qué quieren decir, más en concreto?

Tomemos un sencillo ejemplo matemático. Supongamos un conjunto A constituido por tres elementos: 'a,b,c'. En una lógica cartesiana, el conjunto $A=\{a+b+c\}$. Por lo tanto, es igual a la suma de sus elementos. Desde una lógica holística, no obstante, el conjunto A es mayor que la suma de sus elementos (a+b+c), porque hay que integrar en este conjunto también *todas las posibles relaciones (o interacciones) que se establecen entre sus elementos*. Es decir, si llamamos R a sus relaciones, tendremos entonces que $A=\{(a+b+c)+(aRb+aRc+bRc)+((a+b)Rc+aR(b+c))+Rn...\}$. En Rn podíamos integrar también muchas más relaciones: las que se establecen entre todas esas relaciones y el conjunto como tal, así como las relaciones del conjunto A con otros conjuntos, etc. Como se ve, hay una complejidad de relaciones que tornan el sencillo conjunto A (de tres elementos) en una amplia base de posibilidades de interrelaciones complejas. Este es un esquema muy pertinente para las relaciones ecológicas y los ámbitos biológicos, como tales (pero sin olvidar los meramente físico-químicos).

Este sencillo ejemplo nos permite mostrar cuan simple es la lógica cartesiana aplicada *strictu sensu*. Ahora imaginémonos qué ocurre en las relaciones sociales. La complejidad se torna muy grande. Pero lo importante es percibir cómo el paradigma holístico permite abordar mejor los fenómenos sociales (o complejos, en general) que el lineal paradigma cartesiano. Por consiguiente, como hemos venido repitiendo: "El Todo es más que la suma de las partes".

(2.2.) Pero hay una afirmación más en esta tesis, y es que ese Todo está *en cada una* de sus correspondientes "partes". Es decir, cada "parte" es un "todito", valga la expresión. En cada parte está expresa lo esencial del Todo. Esto tendrá que ver con el principio del holograma, que abordaremos más adelante. De momento, retengamos la categoría de "sistema". Y "sistema holístico", es decir, de un Sistema que como tal integra también una *unidad*. El Sistema es unitario. Esto significa que integra, unificando, las diferencias. O sea, el Sistema es un Sistema de diferencias, de singularidades.

Para nosotros, este último punto es muy importante, especialmente en un ámbito libertario. Hay varios modelos de holismo. Uno de ellos es un holismo *abstracto* que destruye toda singularidad. Más que unidad es *unicidad*. Desde un punto de vista histórico y sociológico sería este el esquema epistemológico que estaría presente en diversos regímenes políticos, tales como el nazi-fascismo o el estalinismo. Un colectivismo que destruye la individualidad. Este sería el esquema mental que nuestros amigos indígenas tupi-guaraníes denunciarían como el “peligro del Uno”, según nos refería páginas atrás Pierre Clastres.

Otro modelo de holismo es el *holismo de la diversidad*, que es el que aquí defendemos. Sólo este nos parece pertinente para trabajar la autogestión libertaria. Porque nadie más que las y los libertarios conscientes de su individualidad y de su negativa a que una Unidad abstracta, como el Estado, la destruya. Tendría que ser siempre un *holismo cualificado*, que integre las singularidades, las individualidades humanas (del tipo que sean, también locales, regionales, etc.), pero sin perder la *planetariedad*, es decir, la capacidad de ser y actuar como especie humana inter-solidaria.

En todo caso, un holismo semejante está muy relacionado intrínsecamente con una *teoría de la complejidad*. Por eso quisiéramos señalar aquí a continuación la interesante postura de Edgar Morin. Porque él tiene también una original y creativa concepción holística, que es necesario considerar y que nos puede hacer avanzar en algunos aspectos holísticos.

(2.3.) Pero antes quisiéramos dejar apuntadas las ideas que un sociólogo nicaragüense, Freddy Quezada (2006) formulaba, a título de resumen, de las principales afirmaciones de Edgar Morin, y que compartimos. En efecto, Freddy Quezada lo integra (a Edgar Morin) en lo que denomina *las teorías dinámicas no lineales*. Así, las *Teorías de la Complejidad*, en términos generales, consistirían en tres aspectos básicos (Quezada, 2006: 59):

(1) La *autopóiesis* o *autorganización*, es decir, aquel fenómeno que en virtud de la fuerte interrelación de los elementos de un sistema, forman patrones recurrentes adaptables, autorganizándose con propiedades nuevas y produciendo un circuito retroalimentario no lineal.

(2) La *adaptación y coevolución*, es decir, aquella que ubica a los sistemas y a sus agentes en una relación retroalimentaria, donde el uno condiciona al otro y viceversa. Es imposible pronosticar cómo evolucionarán los sistemas.

(3) La *sensibilidad a las condiciones iniciales*, esto es, la conocida vulgarmente como “efecto mariposa” (que hemos visto atrás), que declara que los sistemas son tan complejos que la menor causa puede producir efectos asombrosos y desencadenar sucesos inéditos.

(Retomaremos la categoría de *retroalimentación* un poco más adelante).

Freddy Quezada pone a Edgar Morin en relación también con las *Teorías del Caos* (con autores como Pierre François Verhulst, René Thom, Ilya Prigogine, Benoit Mandelbrot, nuestros ya mencionados Humberto Maturana y Francisco Varela, Edward Lorenz, Lyn Margulis y su hija...). ¿Cuál sería lo fundamental de enfocar algunos fenómenos sociales con los principios de la teoría del caos? Él encuentra aquí seis razones (Quezada, 2006: 65-66):

(1) En primer lugar, la teoría del caos rompe con la *linealidad* mecánica de causa-efecto. Pero lo mismo ocurre con la probabilística cuántica que sucedió a la causalidad. Ahora sucede que pequeñas causas pueden originar efectos sorprendentes, que reaccionan en rizos alveolares.

(2) En segundo lugar, el *caos* permite que los inventos que realiza el espíritu humano provoque sorpresas continuas capaces “de desvanecer el aburrimiento” (*sic*) y que la visión de asombro perpetuo conviva con la rutina (es el mundo de los fractales y posiblemente también del arte).

(3) En tercer lugar, emplea la *paradoja* como principio epistemológico. La paradoja es una contradicción insoluble que no posee síntesis. Solo se escapa de ella mediante la circularidad. Se repite hasta que se rompe en mil sentidos (que es su único momento creativo) y se vuelve a repetir. (Aquí nos hubiera gustado que Quezada abundara más en esto, tal vez con algún ejemplo; en lo personal nos recuerda epistemológicamente los *ko'an* de la tradición budista zen).

(4) En cuarto lugar, se ve el *presente* como la única dimensión donde coinciden el tiempo y el espacio. La paradoja no es más que la inclusión del tiempo en la lógica. Según esta teoría, el presente es rico en

propiedades, en diversidad, en pluralidad, en colores, y al realimentarse a sí mismo, estalla en nuevas diferencias totalmente espaciales y caóticas.

(5) En quinto lugar, no hay futuro que ilumine desde sí mismo todos los anteriores momentos. El presente ha llegado a ser lo que es. Por eso, para Quezada, la gran pregunta de las dinámicas no lineales es la misma de la filosofía actual: ¿Qué es lo que es?

(6) Y, finalmente, en sexto lugar, el tiempo lineal ascendente no sólo se ha roto (algo que ha pasado a ser lugar común entre las y los posmodernos) sino que termina por regresarnos, en otras opciones, al uso de *lógicas circulares* donde, en la medida en que creemos alejarnos de un punto, nos acercamos a él más y más.

En nuestra opinión, estas propiedades de las dinámicas no lineales deberían ser integradas en lo que podríamos denominar *holismo cualificado*. Ello implicaría revisar algunas categorías anteriormente presentadas, por ejemplo, la del futuro utópico. Lo cual no significaría sin más eliminar la noción de futuro, sino de *re-dimensionarlo*. Es decir, tomar conciencia de que lo único que existe es el *presente* (que es realmente construido en el flujo incesante de los fenómenos) y desde ahí la utopía pasa a ser propia del presente como tal. La utopía es la presencia del futuro en el presente. En otras palabras, no es sino la hermenéutica que hacemos de nuestro propio presente histórico-biográfico, la motivación con que lo vivimos y el sentido que lo introyectamos en el devenir histórico. En todo caso, siempre es construido. Volveremos sobre ello más adelante.

Si esto es así, siempre queda la gran pregunta: ¿Quién construye el presente? Nos parece lógico pensar (porque hay textos escritos y textos también visuales en videos de la época) que el gran significado social de las experiencias autogestionarias libertarias españolas del 36 fue la de construir un *gran imaginario* en el que todos y todas (comenzando por las y los proletarios, las y los campesinos y todos aquellos/as que se uniesen al proyecto) podrían realizar un gran sueño: una sociedad sin oprimidos ni opresores, donde el Poder sería inter- e intra-gestionado (sin separaciones institucionales políticas), sin ser sustantivizado ni superpuesto, y donde la propiedad es colectiva, apropiada por todos y todas, sin exclusiones, es decir, una sociedad sin dominaciones. Y esto no era para mañana, sino para el aquí-y-ahora. Veremos también como

esta idea-fuerza vivida en y desde el presente alcanza una energía extraordinaria en aquellas experiencias-límite de ciertos momentos históricos (los denominados “estados nacientes” por F. Alberoni).

No podemos extendernos más por ahora, pero consideraremos esto también más adelante, ya que volveremos a esta cuestión central epistemológica, con consecuencias prácticas: la contradicción (¿o integración?) entre estos dos esquemas de pensamiento, que hemos denominado aquí el “futurista” y el “presentista” (o “presencialista”).

(2.4.) Pero volvamos ahora, después de esta digresión, al Edgar Morin de *El Método. La naturaleza de la Naturaleza*¹²⁸. Ya en las primeras páginas de su libro, Morin plantea el hilo conductor de su reflexión: es necesario *articular* la ciencia antro-po-social y la ciencia de la naturaleza. Además, dicha articulación, que es de carácter *dialéctico*, implica toda una *reorganización* de la estructura misma del saber.

¿En qué consiste esto?

Para aclararlo, permítasenos hacer un rodeo ahora y considerar un largo estudio, a modo de auto-entrevista personal, denominado *Autobiografía intelectual de Edgar Morin* (1982), donde Morin señala la idea de que lo que le horroriza es el pensamiento disyuntivo, reductor, unidimensional, mutilante (1982: 10). Rechaza, por consiguiente, una concepción *a-dialéctica* de la realidad. Y así nos propone más bien una dialéctica global del proceso. Pero no una dialéctica narcisista, como la de Hegel, en la cual toda contradicción aparece armónicamente superada, sino más bien una dialéctica *agónica*, que implica una toma de conciencia heraclítea, agónica, conflictiva, oposicional...

(Entre paréntesis, esta autobiografía intelectual de Edgar Morin, pese a ser de hace años atrás, recoge bien, en nuestra opinión, cuáles eran sus motivaciones para pensar la realidad social y para comprometerse con ella en la praxis. Nos permite también entender mejor su obra *El Método*).

Lo que él busca es, en otras palabras, un conocimiento que no excluya la contradicción, el caos, la incertidumbre. Lo dice explícitamente (Morin, 1982: 12):

¹²⁸ Libro publicado en su edición española en 1981, en Madrid, por la editorial Cátedra.

"... el principio de complejidad, no sólo impide toda teoría unificadora, sino que reconoce la imposibilidad de eliminar la contradicción, la incertidumbre, lo irracionalizable".

Podríamos decir (aunque en el artículo él no lo haga explícitamente) que es aceptar el reto de Nietzsche: integrar todo "lo oscuro" en y del saber (simbolizado aquí por la noción de "caos") como sinónimo de lucidez, seriedad, racionalidad y rigurosidad de pensamiento.

Afirma que existe una idea común en el inconsciente colectivo de los científicos que practican las ciencias exactas y es la de pensar que poseen una rigurosidad de pensamiento, una racionalidad y una lógica superiores a los representantes de las ciencias humanas (*ciencias blandas*, frente a las *ciencias duras*, las exactas, como se solía decir antes). Esto nada tiene que ver con la realidad, piensa Morin. El problema epistémico es que el científico de las ciencias exactas tiene que estar muy atento, puesto que su (de)formación científica apunta a *reducir lo complejo a lo simple* (reduccionismo: paradigma de la simplicidad), en vez de afrontarlo y confrontarlo en toda su amplitud. Y aquí, en nuestra opinión, empieza ya a actuar el holismo.

Por nuestra parte podemos añadir que, después de la revolución de la física cuántica, esta noción de "ciencia dura" frente a "ciencia blanda" cae por su propio pie. No para hacer una apología del indeterminismo, sino para mostrar que todo determinismo deja de ser un determinismo "férreo" y se transforma en un determinismo "probabilístico" o "estadístico", es decir, un determinismo que implica también indeterminismo. Por consiguiente, desaparece esa división tajante entre ciencias exactas y ciencias sociales, y se invita a que la ciencia se observe a sí misma, se auto-observe. En palabras de Morin: "... y podamos al fin concebir, no sólo la complejidad de cualquier realidad (física, biológica, humana, sociológica, política), sino la realidad de la complejidad" (Morin, 1982: 13).

Además, se junta a esto la idea de que no hay ya ningún lugar privilegiado o absoluto desde donde se pueda juzgar *a priori* la exactitud de un pensamiento (lo que señalamos ya en algún momento de esta investigación, como la "pérdida del punto Sirio", consecuencia de la revolución epistemológica realizada, entre otras, por la teoría de la relatividad einsteiniana).

Conclusión moriniana: conciencia sin ciencia y ciencia sin conciencia son radicalmente mutiladas y mutilantes. Ya en 1960 (cfr. Morin, 1982: 8), nuestro autor había defendido que una antropología actual no podría prescindir de:

1. El principio de relatividad de Einstein
2. El principio de indeterminación de Heisenberg
3. El descubrimiento de la anti-materia
4. La cibernética, la teoría de la información
5. La química biológica
6. El concepto de realidad.

Vemos entonces que es la suya una manera muy especial de conjugar las ciencias de la naturaleza, las ciencias formales y las ciencias sociales. Así, el modelo holístico que defendemos nosotros mismos integraría también este aspecto integrativo moriniano, si bien habría otros aspectos también a considerar no citados aquí (por ejemplo, la física cuántica y especialmente su epistemología) y que más adelante sugeriremos. A veces Edgar Morin parece más bien *cientificista*, pero no lo creemos que lo sea del todo. Se trata de alguien que piensa críticamente, de ahí que crea que no es posible hacer hoy ciencia desconectada y aislada. La ciencia también está *interrelacionada*, y apostar por prácticas inter e intra-disciplinarias es algo sumamente necesario y creativo. Su idea es que:

“La ciencia no es ni diosa ni ídolo, tiende cada vez más a confundirse con la aventura humana de la que ha surgido” (Morin, 1982: 10).

En otras palabras, lo que él destaca es que el pensamiento de la complejidad es una concepción *multidimensional* de los fenómenos (eso ya lo había entendido él cuando tuvo que estudiar el municipio de Plozevet, pues allí se dio cuenta de las innumerables inter-retroacciones que tejen la realidad antro-po-social; la necesidad de historiar, de concebir en el tiempo, todos los elementos de análisis; la necesidad de reconocer y de tratar la diversidad y la singularidad en ese municipio de 3000 habitantes: véase Morin, 1982: 11).

Observamos aquí entonces todos estos elementos que nos proporciona Morin para un holismo crítico: un holismo consciente de la diversidad y la singularidad, como él dice, y por lo tanto, como decimos nosotros, un

holismo de la diferencia. No un holismo abstracto, meramente formal. Por eso, hay que integrar también la *historia* y el *análisis antropológico* de la singularidad de cada una de las comunidades en cuestión, que las constituyen en únicas.

Antes de hacer un resumen de aquellos elementos que podríamos y deberíamos integrar en un holismo crítico con los aportes de Morin, habría que integrar también una categoría central de su pensamiento, que aparece en *El Método*: la categoría de *retro-alimentación*, en especial, el *bucle tetralógico*.

En efecto, Morin parte de la idea de la *entropía física* (la segunda ley de la termodinámica, aquella según la cual la energía se degrada en un sistema físico). Parte de la termodinámica entonces, pasa por la mecánica estadística y desemboca en las paradojas microfísicas. Hoy, más que nunca, podemos cuestionarnos sobre la posibilidad de una génesis en y por el desorden. Es la concepción de *un desorden organizador*. Dicho de otra manera, debemos partir de la idea de *un Universo que forme su orden y su organización en la turbulencia, la inestabilidad, la desviación, la improbabilidad, la disipación energética*. Dicho en otras palabras, el Universo se constituye en la interacción dialéctica orden/desorden.

Basado en esto nuestro autor construye el siguiente bucle tetralógico:

Desorden---Interacciones---orden----organización

Y de aquí, desde la organización, el bucle se cierra sobre sí mismo, generando otra vez desorden, y así sucesivamente.

La idea de bucle es la de *retroalimentación del sistema*¹²⁹. En otras palabras, es la idea central de la *autogestión* como tal: la cadena operativa que se retro-alimenta a sí misma. Y por eso se auto-reproduce y se mantiene en el tiempo. La desorganización entonces es necesaria, porque es entonces la posibilidad de un nuevo orden. Y el proceso sigue sin límite.

¹²⁹ El Diccionario de la RAE (Diccionario del Estudiante, 2005: 220) nos da la siguiente definición de 'bucle': "Rizo de pelo en forma circular o de hélice. También designa otras cosas o figuras cuya forma recuerda la de ese rizo. También, figuradamente, para dar idea de un proceso que se repite indefinidamente".

Las interacciones son acciones recíprocas que modifican el comportamiento o la naturaleza de los elementos, cuerpos, objetos y fenómenos que se hallan presentes y se influyen. Así, pues, para que haya organización es preciso que haya interacciones, para que haya interacciones es preciso que haya encuentros y para que haya encuentros es preciso que haya desórdenes. Por consiguiente, por la mediación de las interacciones se despliega el juego:

Orden ----- Desorden
Interacciones

La ciencia clásica se fundó bajo el signo de la (supuesta) *objetividad*, es decir, de un Universo constituido por objetos aislados (en un espacio neutro), sometido a leyes objetivamente universales. Es la concepción de un objeto aislado de todo entorno y de todo observador. Se le denomina con razón *reduccionista* a este paradigma, pues todo su afán es descomponer el objeto-complejo en sus elementos y reglas simples, a partir de las que se operan las combinaciones variadas y las construcciones complejas. Sin embargo, este cuadro mental se ha desmoronado. El átomo ya no es, desde comienzos del siglo XX, la unidad primordial, irreductible, indivisible. Representa más bien hoy un sistema de partículas en interacciones mutuas (perdiendo a su vez la partícula toda concepción *sustancialista*). Empieza a ganar terreno progresivamente la categoría de *sistema* (de relaciones).

De este modo, todos los objetos de la Física, Biología, Sociología, Astronomía (átomos, moléculas, células, organismos, sociedades, astros, galaxias..., en progresiva complejidad) constituyen sistemas. Fuera de los sistemas no existe, para Edgar Morin, sino dispersión particular. Nuestro mundo organizado es un archipiélago de sistemas en un océano de desorden.

La Naturaleza misma se convierte así en una extraordinaria solidaridad de sistemas encabalgados, edificándose los unos sobre los otros, por los otros, con los otros, contra los otros. Y la vida se transforma en nada más y nada menos que en un *sistema de sistemas*. Concluyendo: *el sistema ha tomado el lugar del objeto simple y sustancial, y es rebelde a la reducción a sus elementos*. El encadenamiento de sistemas de sistemas rompe la idea de objeto cerrado y autosuficiente. Se ha tratado siempre a los sistemas como objetos. En adelante, de lo que se trata más bien es de *concebir los objetos como sistemas*. La definición

moriniana de sistema es precisamente la de “unidad global organizada de interrelaciones entre elementos, acciones e individuos” (Morin, 1981: 124).

Surge aquí la noción de *emergencia*, ya que el sistema posee algo más que sus componentes considerados de forma aislada o yuxtapuesta. Es su organización, la unidad global misma (el “todo”), las cualidades y propiedades nuevas que *emergen* de la organización global.

La categoría de *emergencia* puede confundirse, o mejor, identificarse, entonces, para Morin, con la de *totalidad*, ya que el todo es emergente y la emergencia misma es una propiedad del todo. Para él, la emergencia es un producto de la organización, inseparable del sistema en tanto que todo (o totalidad), pero aparece no solamente a nivel global, sino también a nivel de los componentes. En definitiva, en la idea de emergencia están estrechamente ligadas las ideas de:

- (1) *cualidad* (o propiedad);
- (2) *producto* (puesto que la emergencia es producida por la organización del sistema);
- (3) *globalidad* (ya que es indisociable de la unidad global);
- (4) *novedad* (debido a que la emergencia es una cualidad nueva con respecto a las cualidades anteriores de los diferentes elementos).

En este sentido, nociones como las de materia, vida, sentido, humanidad, etc., corresponden de hecho a *cualidades emergentes* de los sistemas. Para Morin, la vida es una emanación de la organización viva. Y lo humano, como tal, sería una emergencia propia del sistema cerebral hipercomplejo de un primate evolucionado... Evidentemente, sería más que esto, pero también esto (condiciones necesarias, pero no suficientes). Al menos vemos aquí de un modo somero cómo funciona la lógica de la complejidad en Edgar Morin.

Finalmente, un último apunte sobre la idea de *máquina*. Para nuestro pensador francés, las máquinas artificiales enmascaran la *poiesis* (no son más que fabricadoras) y *generatividad* (son incapaces de generarse y regenerarse). No están ciertamente desprovistas de poiesis y de generatividad, pero ambas provienen del exterior, de la organización antro-po-social (en nuestra terminología, ino son *autogestionarias*!). Por el contrario, todas las demás máquinas (físicas, biológicas, sociales) que no sean artificiales, se hallan dotadas de virtudes generativas y

regenerativas, es decir, son productoras-de-sí, organizadoras-de-sí y reorganizadoras-de-sí. Dicho con otras palabras, su poiesis se identifica con la producción permanente de su propio ser.

Además, esta producción-de-sí enlaza con la noción cibernética de *bucle retroactivo*. El torbellino, por ejemplo, es un bucle retroactivo, no sólo porque su forma se vuelve a cerrar sobre sí misma, sino también porque esta forma embuclante es retroactiva, o, en otras palabras, constituye la retroacción del todo en tanto que todo sobre los momentos y elementos particulares de los que ha surgido. Pero es también *genésico*, es decir, transforma los procesos turbulentos, desordenados, dispersos o antagonistas en una organización activa. Dicho de una manera más técnica, *opera el paso de la termodinámica del desorden a la dinámica de la organización*.

Y además es *recursivo*. Es decir, el final del proceso nutre su principio: el estado final se convierte de alguna manera en el inicial, aunque sigue siendo final, y el estado inicial se convierte en final, aunque siga siendo inicial. Es la asunción del carácter paradójico de la realidad en cuestión. Se denomina entonces *proceso recursivo* a aquel proceso cuyos estados o efectos finales producen los estados o las causas iniciales (es decir, vuelve sobre sí mismo: “el pez se muerde la cola”). La noción de recursión significa lógicamente *producción-de-sí y regeneración*.

Por lo tanto, de ahora en adelante, todo pensamiento que quisiese comprender lo real, deberá ser un pensamiento complejo (pues lo real, como tal, es complejo), integrando así una serie de procesos dialécticos básicos (Morin, 1981: 428):

- + Desorden/Orden, Desorden/Organización
- + Caos/Physis, Caos/Cosmos
- + Uno/Múltiple, Uno/Diverso, Uno/Complejo
- + Singular/General, Individuo/Genérico
- + Autonomía/Dependencia, Aislamiento/Relaciones
- + Evento/Elemento
- + Causa/Efecto
- + Apertura/Cierre
- + Información/Ruido, Información/Redundancia
- + Improbable/Probable,
- + etc.

Hasta aquí Edgar Morin.

(2.5.) Nos hemos extendido un poco más sobre este autor francés por todos los elementos que aporta de reflexión, o sea, las categorías que proporciona a un holismo que quiera ser crítico. Ciertamente, habría que actualizar más este Morin de los ochenta. Nos parece que el paradigma holístico sería la mejor manera de actualizarle. Por eso, resumamos entonces aquí, de manera esquemática, aquellos elementos que hemos visto hasta ahora de la concepción moriniana y que podríamos integrar en un holismo que tenga en cuenta la *complejidad de lo real*:

+ Tendría que ser un holismo *crítico*, entendido por tal un planteamiento que no sea ingenuo ni abstracto y meramente formal, que no deje de observarse también a sí mismo y que sea por eso mismo auto-crítico ("ciencia con conciencia"). Crítico también en el sentido de que no se confunde con las apariencias, sino que va más allá de ellas, sin destruirlas.

+ Holismo de la *diferencia*: un holismo que integra las diferencias, las singularidades ("lo irreducible a la generalidad"), que se configura precisamente a partir de las diferencias. Las diferencias se hacen constitutivas del holismo.

+ Holismo *histórico*: no es un holismo estático, sino que se constituye en el dinamismo de los procesos históricos y cambiantes. Este holismo tendría que dialogar muy estrechamente con realidades como la lucha de clases, el androcentrismo y patriarcalismo, el especismo, etc. Es un *holismo fenoménico*, aunque debería aclarar entonces, epistemológica y filosóficamente, su conexión con un *holismo nouménico* (por emplear las categorías kantianas), pero esta tarea excede de momento nuestra investigación sociológica.

+ Holismo "*caótico*": es decir, debería ser un holismo que integrara también la *desorganización*, que es necesaria dentro de un determinado sistema para generar precisamente otro orden (y así sucesivamente: son realidades interconectadas de un modo dialéctico). No podría dejar de fuera ni de lado todo lo "no pensable", lo "no racional", lo "no sistematizable" (esto tiene mucho que ver con el último punto que trataremos, al hablar de la "apertura del sistema").

+ *Bucle retroactivo y retroalimentable*: es la idea de volver sobre sí mismo, el final es el comienzo, el comienzo es el final. Es autopoietico. Es un organismo vivo. En realidad, una buena definición de autogestión es la de "organismo vivo". Sin embargo, no es absolutamente autosuficiente (recordemos los dos principios anarquistas complementarios: autarquía y federalismo, porque ninguna autogestión se puede cerrar sobre sí misma: es autogestión de autogestión, de autogestión, y así un largo etc.).

+ *Emergencia*: el todo mismo, la totalidad como tal, es una propiedad emergente de los diversos componentes, que están siempre interconectados (lo veremos en el punto siguiente). Por su parte, la totalidad misma genera elementos emergentes nuevos. Esto es aceptar en su radicalidad la teoría de la complejidad de lo real. A mayor complejidad, mayor emergencia de elementos.

+ *La unidad (dialéctica) de las ciencias* como tales. Curiosamente, habían sido los positivistas (por ejemplo, Augusto Comte, 1798-1857) quienes defendieron la unidad de las ciencias. Desde un enfoque exclusivamente fenoménico, ellos se vieron abocados a esto por coherencia metodológica y propuesta programática. Era una concepción un tanto más aditiva y cuantitativa que la holística, pero ya se dieron cuenta de alguna manera de la progresiva complejidad.

Surge de aquí la noción de *holojerarquía*. Pero aquí señalemos suficientemente la necesidad de integrar las diversas ciencias sociales como tales (salvando sus especificidades), aunque articuladas también con las ciencias de la naturaleza. De todas formas, esto llevaría a un debate más amplio, pero no sería el lugar de entrar ahora en ese debate, que es incluso más filosófico (aunque no solo), de qué se entiende por 'ciencia'. Y aquí habría que ver los específicos aportes del holismo, algunos de los cuales hemos visto hasta ahora.

+ *El indeterminismo relativo, la probabilidad, lo estadístico*. Es la caída de la causalidad *fuerte*, en último término. No significa el caos total, sino una causalidad menos férrea, aunque siga siendo causalidad. Esto es muy interesante, especialmente frente a esquemas positivistas que todavía quisieran aplicarse en las ciencias sociales (no confundir con todo "positivismo", con la necesaria "positividad", aunque los hechos son siempre "hechos hermenéuticos", es decir, interpretables). La ciencia no es entonces absoluta, pero sí un saber con mínimas garantías de estar

hablando sobre realidades, y de poder predecir (algo diferente ocurre con esto en las ciencias sociales). Digamos que las ciencias de la naturaleza se han aproximado de las ciencias sociales.

Pues bien, hasta aquí algunos elementos importantes de Edgar Morin para la elaboración de una sociología holística. Precisamente, hacia el final de este capítulo, haremos un ejercicio aplicado, práctico, de lectura de la autogestión libertaria desde algunos de los elementos aportados hasta ahora.

(3) *Todo está en relación con todo, en interconectividad o interrelacionalidad absoluta* ('paradigma ecológico': 'Hipótesis Gaia'-Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.

(3.1.) Seguimos aquí de cerca la propuesta de Edgar Morin, de una estrecha relación epistémica y metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales. Por eso, en esta línea podemos decir lo siguiente.

Esta cuestión de la interrelacionalidad de los diversos fenómenos es un tema recurrente en la Física de nuestros días¹³⁰. Hay un fenómeno, particularmente curioso, que es llamado el *entrelazamiento cuántico* (el nombre originariamente en alemán es *Quantenverschränkung*) y es el resultado de un experimento ideado mentalmente por Albert Einstein, precisamente *en contra* de la física cuántica. Es conocido como el experimento EPR, por las siglas de los nombres de los físicos Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen, que formularon este experimento mental en un trabajo de 1935, el cual buscaba demostrar que la mecánica cuántica no era una teoría física completa. También es denominado a veces como paradoja EPRB, ya que otro famoso físico, David Bohm, convirtió el experimento mental inicial en algo próximo a un experimento empírico viable.

Este experimento, básicamente, supone enviar dos fotones originados en una fuente común a distancias increíblemente enormes entre ambas (puede ser incluso hacia extremos opuestos del Universo). La predicción

¹³⁰ Además de lo que venimos estudiando sobre este tema desde hace años, nos servimos aquí de los siguientes artículos en websites: "Entrelaçamento quântico" y "Paradoxo EPR" del profesor Alberto Ricardo Präss, en *Conceitos de Física*, del 5 de junio del 2009 (www.fisica.net, consulta del día 23.04.2015) y el artículo "Paradoja EPR", en Wikipedia, del 18 de enero del 2015 (http://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_EPR, consulta del día 23.04.2015).

teórica es que, si un fotón gira con un espín determinado, el otro fotón tendrá necesariamente que girar con un espín contrario. Espín es una palabra que viene del inglés *spin*, palabra que significa "giro, vuelta, rotación", y que es empleada técnicamente en Física para denotar el giro o rotación de una partícula. Hay muchos tipos de espín, pero en el caso de estos dos fotones asociados, su espín tendría que ser contrario, y por lo tanto, mutuamente complementario.

Sin embargo, si esto es así, tendría que haber transmisión de información entre ambos fotones, A y B. Pero, para esto, se tendría que violar uno de los principios bien establecidos en la física (a partir de la teoría de la relatividad especial), y que Einstein lo probó, que es la de la imposibilidad de superar la velocidad de la luz (su valor actual es muy próximo de los 300.000 kms. por segundo). Por consiguiente, o la teoría (cuántica) es incompleta o la velocidad de la luz no es un valor "absoluto". Parecía casi una contraposición "a muerte" entre la física relativística einsteiniana y la física cuántica.

Pero este experimento mental, destinado a probar lo *absurdo* de una teoría explicativa (en una formulación más precisa diríamos que sería *incompleta*, es decir, requeriría otra teoría más amplia y general, de acuerdo con la hipótesis de Einstein, Podolsky y Rosen) como lo debería ser la teoría cuántica, no se demostró empíricamente correcta. Porque las diversas experiencias empíricas que se llevaron a cabo más adelante, y especialmente es de destacar la del físico francés Alain Aspect (1982), demostraron fehacientemente lo correcto de la predicción cuántica sobre la intercomunicación no-local de los dos fotones y mostraron que, efectivamente, ambos fotones giran con espín opuesto complementario. Pero ahora quedaba lo más difícil de clarificar: ¿Cómo explicar entonces que el fotón A *sabe* lo que hace B y el B *sabe* lo que hace A?

Pues bien, la respuesta a esto es precisamente una propiedad cuántica llamada *entrelazamiento cuántico*. El término fue introducido en 1935 por Erwin Schrödinger para describir este fenómeno de la mecánica cuántica. En esencia consiste en que un conjunto de partículas entrelazadas (en inglés, su término técnico es *entangled*) no pueden definirse como partículas individuales con estados definidos, sino solamente como *un sistema con una función de onda única para todo el sistema*. En otras palabras, el entrelazamiento cuántico es un fenómeno físico (sin equivalencia en la física clásica o no-cuántica) en el cual los estados cuánticos de dos o más objetos deben ser descritos mediante un estado único que involucra a *todos* los objetos del

sistema, incluso cuando esos objetos estén separados espacialmente por una distancia enorme. Esto, generalizado, es lo que podemos entender realmente por *holismo*.

Esas fuertes correlaciones hacen que las medidas realizadas sobre un sistema parezcan estar influyendo instantáneamente otros sistemas que están enlazados con él, y sugieren que alguna influencia se tendría que estar propagando instantáneamente entre los sistemas, a pesar de la separación entre ellos.

No obstante, no parece que se pueda transmitir *información clásica* (esto es, la propia de la física relativística einsteiniana) a velocidad superior a la de la luz mediante el entrelazamiento, porque no se puede transmitir ninguna información útil a más velocidad que la de la luz. Solo es posible la transmisión de información usando un conjunto de estados entrelazados en conjugación con un canal de información clásico, también llamado *teleportación cuántica*. Pero, en este caso, por necesitar de ese canal clásico, la información útil no podrá superar la velocidad de la luz.

Con el tiempo se ha acabado definiendo esto como uno de los aspectos más peculiares de esta teoría, especialmente desde que el físico norirlandés John S. Bell diera un nuevo impulso a este campo en los años 60, gracias a un refinado análisis de las sutilezas que involucra el entrelazamiento, formulando un famoso teorema, el *Teorema de Bell*. La importante propiedad matemática que subyace entonces a la propiedad física de entrelazamiento es la llamada *no-separabilidad*. Además, los sistemas físicos que sufren entrelazamiento cuántico son sistemas microscópicos, ya que se pensaba que esta propiedad se perdía en el ámbito macroscópico, debido a un fenómeno denominado *decoherencia cuántica*. Sin embargo, parece que esto no es ya así, ya que un experimento reciente ha logrado el entrelazamiento en diamantes milimétricos, por lo que este fenómeno también se daría a nivel de lo macroscópico¹³¹.

(3.2.) Pero esta tercera tesis del Holismo, aquí enunciada, es también de importante aplicación en otras ciencias. En efecto, sostiene una fundamental interrelacionalidad de todos los fenómenos, sin aceptar una

¹³¹El entrelazamiento es la base de varias tecnologías actualmente en fase de desarrollo, tales como la *computación cuántica* o la *criptografía cuántica*, y ha sido utilizado con éxito en experimentos de *teleportación cuántica*.

sustancialidad de todos ellos¹³². No hay elementos aislados. Todos están en interconexión. A nivel de la Naturaleza, especialmente en la Biología y Ecología, y no sólo en Física, esto es ya hoy día un tópico referencial. Quien lo presentó de una manera brillante fue el científico británico James Lovelock¹³³, cuando propuso su famosa 'Hipótesis Gaia'.

Fue formulada por primera vez en la década de los sesenta del siglo pasado, como un resultado de su trabajo para la NASA, investigando las posibilidades de vida en el planeta Marte. Para él, el contraste entre el equilibrio estático de la atmósfera de Marte (que contiene mucho dióxido de carbono y, al mismo tiempo, poquísimos oxígeno, metano e hidrógeno) y la mezcla dinámica de la Tierra, es un fuerte indicio de la ausencia de vida en aquel planeta.

Sin embargo, de aquella conclusión le vino la idea de la *hipótesis Gaia*, en la que las partes vivientes y no vivientes de la Tierra forman un complejo sistema interactivo que puede ser concebido como un *organismo*. Fue llamado así en honor de la diosa griega 'Gaia', por sugerencia de un novelista, William Golding. Dicho de manera más científica, la hipótesis consiste en que la biosfera y los componentes físicos de la Tierra (atmósfera, criosfera, hidrosfera y litosfera) están íntimamente integrados, de tal modo que forman un sistema complejo interactuante, que mantiene las condiciones climáticas y biogeoquímicas preferiblemente en homeostasis. Por eso, esta hipótesis es conocida también como *hipótesis biogeoquímica*.

¹³² Curiosamente, esta es una tesis que concuerda con una muy antigua epistemología, la epistemología budista, que defendía la no-sustancialidad de todos los fenómenos, no sólo de la naturaleza, sino también de lo que solemos denominar "el yo".

¹³³ James Ephraim Lovelock, nacido el 26 de julio de 1919 y todavía vivo, es una importante referencia hoy en Ecología. Obtuvo su Doctorado en Medicina en la *London School of Hygiene and Tropical Medicine*. Ha dirigido investigaciones en Yale y en Harvard. Ha inventado muchos instrumentos científicos usados por la NASA para el análisis de atmósferas extraterrestres y la superficie de los planetas. En 1958 inventó el *Electron Capture Detector* que le ha ayudado en sus descubrimientos sobre la persistencia de los CFC's y su papel en el empobrecimiento de la capa de ozono. Los CFC's son, como es sabido, las siglas de los denominados 'clorofluorocarbonos', es decir, compuestos orgánicos constituidos por átomos de carbono, de cloro y de flúor. Son producidos como derivados volátiles del metano y del etano. Son habitualmente utilizados como refrigerantes en los frigoríficos, como propelentes en *sprays* de aerosoles y como solventes. Su fabricación está siendo progresivamente eliminado por el *Protocolo de Montreal* por el hecho de que contribuyen significativamente a la destrucción de la *capa de ozono*. Aportamos aquí estos datos más técnicos para darnos cuenta de la significatividad de Lovelock para la ciencia contemporánea, especialmente en Biología.

En otras palabras, la Tierra es entonces concebida como un único *superorganismo vivo*. Esta hipótesis le fue sugerida a Lovelock a partir de los estudios de Lynn Margulis, que intentaba explicar el comportamiento *sistémico* del planeta Tierra. Pero Lovelock y otros investigadores que defienden la *hipótesis Gaia* la consideran ya como una *teoría científica* y no una mera *hipótesis*, puesto que ella pasó por una serie de tests de predicción. El aldabonazo de su concepción lo dio en su famoso libro *The Ages of Gaia* (1988).

Por eso no es de extrañar que en su libro de 2006, *The Revenge of Gaia* (*La Venganza de Gaia*), a partir de los diferentes fenómenos negativos de ataque al Planeta y sus consecuencias, nuestro autor pronostique ("profetice") que, si no hay un cambio radical y rápido de nuestra civilización humana en sus hábitos ecológicos, hay un elevado nivel de riesgo de que nuestra especie humana pueda desaparecer como tal. Por consiguiente, la práctica ecológica se apoya en el compromiso de sentirnos actores de ese mismo proceso, que es nuestra propia evolución planetaria.

Es una visión muy holística, en el sentido en que, en su concepción, los fenómenos planetarios no son aislados sino que conforman una *intensa red de relaciones*. Todos los fenómenos naturales están *interrelacionados*, de tal manera que tocar uno de ellos implica *ipso facto* afectar a los otros, a la totalidad. Además, como ya sabemos, el Todo es más que la suma de las partes, pues el Todo implica más que adicionar los simples elementos que lo componen. Supone también integrar inclusivamente todas las interrelaciones, a veces complejas, que se dan entre sus mismos elementos. La totalidad sobrepasa la adición de sus meros elementos componentes. Es un organismo. Y en el caso de la Tierra, es un *superorganismo*.

(3.3.) En esta línea de la interrelacionalidad, podemos citar también otro biólogo de profesión, con excelente preparación bioquímica, considerado igualmente "herético" por la Ciencia "main stream". En efecto, Alfred Rupert Sheldrake, nacido en 1942 y todavía vivo, es un famoso biólogo inglés, heterodoxo para la "ciencia oficial" (o mejor, para su paradigma dominante), que formuló una interesante hipótesis con impacto sobre la concepción holística.

La suya es la hipótesis de los "campos mórficos", defendida en varios

libros, pero principalmente en su *Una nueva ciencia de la vida*¹³⁴. Pues bien, ¿en qué consiste la “herejía” de este bioquímico y biólogo?

Su hipótesis consiste en defender lo siguiente: “Campos mórficos” son patrones de comportamiento que configuran cualquier sistema del mundo material. En otras palabras, son estructuras que se extienden en el espacio-tiempo y que moldean la forma y el comportamiento de todos los sistemas del mundo material. Son estructuras *repetitivas* que dan forma a cualquier sistema natural. En sus propias palabras, de una manera relativamente sencilla:

“La hipótesis de la causación formativa sostiene que el funcionamiento de los organismos vivos está basado en los hábitos. Todos los animales y vegetales participan, al tiempo que contribuyen, al establecimiento de la memoria colectiva de su especie. Pero el funcionamiento basado en hábitos no se limita a los organismos, sino que también afecta a los cristales. La naturaleza, por otra parte, no se halla sujeta a leyes eternas perfectamente establecidas desde el momento del Big Bang, sino que sigue pautas de naturaleza fundamentalmente evolutiva. En este sentido, el proceso de la evolución cósmica discurre entre los extremos del hábito y de la creatividad” (Sheldrake, 2011: 15).

Supongamos, por ejemplo, que un determinado simio, en la isla A, descubre una manera ingeniosa de partir cocos, de tal modo que le permite aprovechar mejor el agua (de coco) y su pulpa (o “carne”). Mediante *imitación*, este procedimiento se difunde entre sus compañeros monos. Pero llega el momento en que una población crítica (“masa crítica”) domina esta nueva metodología. Cuando el centésimo mono de la isla A aprende la técnica recién descubierta, los monos de la isla B (isla alejada y que no tiene ningún contacto físico con la isla A) empiezan a partir cocos de la misma manera (por eso, a esta hipótesis se le denomina también “la hipótesis del centésimo mono”).

Debemos destacar claramente que entre las dos poblaciones no hubo comunicación convencional (dos islas separadas y alejadas en el espacio). Simplemente, el nuevo conocimiento se incorporó a los hábitos de la especie, sin contacto físico.

¹³⁴ La referencia completa de la edición en castellano es: Kairós, Barcelona, 4ª. ed., 2011.

Esta es una historia ficticia, pero nos sirve de ejemplo para explicar situaciones similares, *tanto en el ámbito biológico, como no-biológico*. Los campos mórficos son una presencia del pasado en el presente¹³⁵. La manera, por ejemplo, en que un determinado cristal cristalizó la primera vez en la historia de la evolución del Universo *condiciona* (no necesariamente pre-determina) todas las demás veces en que lo haga. Así, la repetición del mismo patrón de cristalización va a convertirse para un determinado cristal en una forma fija para el futuro.

El proceso responsable por esa colectivización de la información recibió de Sheldrake el nombre de *resonancia mórfica*. Mediante ella, las informaciones se propagan en el interior del campo mórfico, alimentando así una especie de *memoria colectiva*. De este modo, en el ejemplo anterior que citamos, la resonancia mórfica generada por los primeros cristales hace que la ocurrencia del mismo patrón de cristalización se torne más probable en cualquier laboratorio del mundo. Y cuantas veces más se llegue a efectivizar de un determinado modo, tanto mayor será la probabilidad de que ocurra nuevamente en experimentos futuros.

Porque, inicialmente, dependiendo de las características específicas de la molécula, eran posibles varias formas de cristalización. Bien sea por acaso o por intervención de factores puramente circunstanciales, nos dice Sheldrake que es efectivada una sola de esas posibilidades, y esta sustancia o elemento en cuestión va a seguir en el futuro un mismo (o parecido) patrón de cristalización.

Ahora bien, esto que ocurre en seres inorgánicos, puede también ocurrir igualmente, y de hecho ocurre, en seres orgánicos. También ocurre en el origen de cualquier ser vivo. ¿Cómo explicar científicamente que un conglomerado de células absolutamente iguales, que poseen el mismo patrimonio genético, dé origen a un organismo complejo, en el cual los órganos diferentes y especializados se forman con una precisión milimétrica, en el lugar y momento adecuados?

¹³⁵ Véase también su libro *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la Naturaleza*, publicado también en la editorial Kairós en su versión en castellano (Barcelona 1990).

La hipótesis mecanicista-reduccionista de la ciencia biológica *main stream* lo explica todo por el ADN. Pero, ¿no será que estamos confundiendo aquí el *hardware* con el *software*? Porque, de hecho, la actuación del ADN en la vida real es más bien modesta. El código genético inscrito en él coordina la síntesis de las proteínas, determinando la secuencia exacta de los aminoácidos en la construcción de esas macromoléculas. Los genes dictan esa estructura... y eso es todo.

Pero, en la hipótesis de Sheldrake, la *morfogénesis*, es decir, el modelaje formal de los sistemas biológicos como las células, los tejidos, los órganos y los organismos, sería dictada más bien por un tipo específico de *campo mórfico*: los denominados *campos morfogenéticos*.

Para entendernos:

**Campos mórficos*: son los campos originarios, y no son campos energéticos, como los de la física (sin embargo, en un diálogo con David Bohm, el eminente físico cuántico, este piensa que sería posible reinterpretar físicamente los campos mórficos dentro de su concepción del *orden implicado* y el *orden explicado*)¹³⁶.

**Campos morfogenéticos*: son un tipo especializado de campos mórficos, que organizan las moléculas, los cristales, las células y, en realidad, todos los sistemas biológicos.

**Campos conductuales*: son campos mórficos que organizan la conducta animal y la conducta de los grupos sociales. Mientras los campos morfogenéticos influyen en la forma, los campos conductuales, como su mismo nombre indica, influyen en la conducta.

**Campos sociales*: son los campos mórficos que organizan los grupos sociales (por ejemplo, bandadas de pájaros, bancos de peces y las colonias de termitas).

Por consiguiente, los denominados campos morfogenéticos, conductuales, sociales y culturales son todos ellos diferentes tipos de campos mórficos, que posee una memoria interna establecida por

¹³⁶ Cfr. David Bohm, *La Totalidad y el Orden Implicado* (Kairós, Barcelona, 2ª.ed., 1992).

resonancia mórfica. Así, nuestra propia memoria humana, por ejemplo, no dependería tanto de rastros materiales almacenados en nuestro cerebro como del fenómeno de la resonancia mórfica¹³⁷.

(3.4.) No vamos a seguir rastreando en otras ciencias la importancia actual de este principio de la *interrelacionalidad*. Bástenos lo dicho hasta ahora. Veamos ahora más estrechamente lo que nos interesa: ¿Cómo sería aplicable este principio holístico a la Sociología?

En nuestra opinión, hay dos líneas de trabajo sociológico que podrán proporcionarnos algunos elementos de reflexión interesantes y útiles para la construcción de una sociología holística en este aspecto de interrelacionalidad: el *interaccionismo simbólico* y la *sociología de redes*. Con todo, es necesario aclarar que no es *todo* el interaccionismo simbólico, por ejemplo, el que puede ser calificado como interrelacionalista holístico. Es más bien determinado “espíritu heurístico” suyo, así como determinados elementos que nos podrían ser útiles para construir una sociología holística en proceso.

(3.4.1.) En este sentido, como decimos, habría que especificar qué tipo de interaccionismo simbólico se trata, dado que hay varias líneas de trabajo, y que nos podría ser más útil. Personalmente, destacaríamos las siguientes líneas y contenidos.

(1) En el *interaccionismo simbólico* de George Herbert Mead (1863-1931) podríamos descubrir alguna orientación holística, como por ejemplo, cuando escribe:

“En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que componen: antes bien, *partimos de un todo social determinado* de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen. Es decir, intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la psicología social, el *todo es anterior a la parte (el individuo)*, no la parte al todo; y la parte es expresada

¹³⁷ Cfr. Sheldrake (2011: 21).

en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes..."¹³⁸.

En realidad, para Mead, el todo social precede, lógica y temporalmente, a la mente individual. En otras palabras, el grupo social es *anterior*, digamos que epistemológica e históricamente, al individuo. Para él, el individuo social es un producto del todo social. He aquí una buena formulación de holismo por parte de Mead, pero luego su *conductismo* impide sacar todas las consecuencias de este holismo, en nuestra opinión. Y no es que el análisis empírico sea contradictorio con una postura holística. Más bien lo es el *background* epistémico y metodológico del empirismo, de este *-ismo* como tal. También consideramos un tanto flojas sus concepciones sobre las diferencias marcantes entre lo que denomina "animales inferiores" y los "seres humanos". Nos parece que hoy en día serían insustentables esta idea para biólogos y ecólogos.

(2) Pero hay otra idea interesante de Mead aprovechable para una sociología holística (veremos luego su aplicabilidad al final de este capítulo cuando hagamos un ejercicio práctico de lectura de la autogestión libertaria desde la sociología holística). Es la formulación que hace de "ponerse en el lugar de otro".

Este ejercicio de "gimnasia epistémica" es el que permite precisamente una interacción social, desde la perspectiva más micro de Mead. Esto supone, ampliado a un nivel más macro, en la perspectiva de Mead, involucrar todas las reacciones de los demás a partir de la propia posición. Esta dinámica de relaciones previsibles, por decirlo así, de un actor social, permite construir *un espacio social de interrelaciones*. Este flexionarse hacia sí mismo no es una acción egocéntrica, sino el representarse desde sí mismo la existencia de todos los demás, así como sus acciones y reacciones a lo que ese determinado actor realiza. Esto sería la base para la construcción del "otro generalizado", que es como Mead se encara la cuestión de la posibilidad de lo social por parte de una serie de actores/as.

Personalmente, nos parece necesaria esta categoría para hablar de interrelacionalidad. El problema es que, en el caso concreto de Mead, creemos que le falta un componente más macro o estructural. Dijimos

¹³⁸ La obra que aquí se sigue es la de *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934/1962: 7). Citamos aquí según George Ritzer (2002: 253).

anteriormente que una sociología holística debería implicar una dialéctica mutua entre lo estructural y el/los actor/es. Cualquier unilateralidad es aquí peligrosa, pues o bien cae en un estructuralismo sin sujeto o bien en un sujeto sin estructura. Nos parece que la sociología holística integraría aquí fructíferamente ambas dimensiones, con tal que sean *dialectizadas* y no sólo yuxtapuestas.

(3) Más interesantes nos parecen sobre todo los aportes del interaccionismo simbólico de Erving Goffman (1922-1982). En efecto, consideramos brillante su “metáfora de la dramaturgia”, para intentar describir ‘lo social’ como tal. Aunque pensamos que no explica toda la interacción social. Pero veamos su postura. Habla de *escena, público, personaje, rol, decorados, puesta en escena, fachada, apariencia, modales...*, y, por supuesto, *las y los actores*. Hay una cuestión que late por debajo de todo su planteamiento (y que es deudora del planteamiento de Mead): la tensión entre lo que las personas esperan que hagamos y lo que queremos hacer espontáneamente, o dicho de manera más técnica, la tensión entre el *yo*, o el *self* espontáneo, y el *mí*, o los constreñimientos sociales del *self*.

Pero hay otras categorías dramáticas que Goffman emplea para el análisis de los procesos micros de interrelación: *fachada* (la parte del escenario que funciona regularmente de un modo general y prefijado, con lo que define la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación), *medio* (se refiere al escenario físico que rodea a l@s actores para su actuación), *fachada personal* (las partes escénicas de la dotación expresiva que la audiencia identifica con los actores y espera que lleven en el escenario), *apariencia* (los estímulos que funcionan en el momento de informarnos acerca del status social del actor), *modales* (los estímulos que funcionan en el momento de advertirnos del rol de interacción que el actor esperará desempeñar en la situación que se avecina), *mistificación* (distanciación mayor o menor entre las y los actores y el público), *equipo* (conjunto de individuos que cooperan en la representación de una rutina), *trasfondo escénico* (espacio donde aparecen los hechos o varios tipos de acciones informales ocultos en la fachada), *manipulación de las impresiones* (mecanismos para impedir una serie de acciones inesperadas en una representación), *distancia de rol* (el grado en el que los individuos se separan o no de los roles que representan), *estigma* (se refiere al abismo entre lo que una persona debería ser o “identidad social virtual”, y lo que una persona realmente es o “identidad social real”:

todo aquel o aquella que experimenta un abismo entre estas dos identidades está estigmatizado)¹³⁹, etc.

De todas formas, Goffman muestra una mayor sensibilidad que Mead frente a los aspectos estructurales del interaccionismo simbólico, al igual que lo intenta hacer Herbert Blumer y Sheldon Stryker. Sin embargo, han sido sistemáticamente criticados por no dar suficiente peso a los niveles estructurales en sus análisis, a las *grandes estructuras*¹⁴⁰. También, curiosamente, ha sido criticado por no ser suficientemente microscópico, es decir, por no dar espacio e importancia suficiente a factores tales como el inconsciente y las emociones. Sin embargo, no nos interesa aquí hacer ninguna crítica de fondo al interaccionismo simbólico y nuestro aprovechamiento aquí de él será más bien restringido, porque no nos interesa desviar de nuestro objetivo de investigación.

En resumidas cuentas, lo que nos interesa de los interaccionistas simbólicos es la idea del *actor social*, que actúa más a nivel micro y que nos libera del fetichismo de lo estructural. Pero el problema es caer también en otro fetichismo de signo contrario: el fetichismo del agente social y de lo micro. Una vez más, nos parece que hay que integrar ambos niveles, el macro y el micro, la lógica de la estructura y la lógica del actor.

En este sentido, desde un punto de vista de sociología holística, tomaríamos del interaccionismo simbólico, de una manera sintética, varios aspectos: la des-fetichización de lo estructural, la des-substancialización del actor social, así como, yendo más allá del mismo interaccionismo simbólico, la necesidad de integrar, dialectizar, conjugar lo macro y lo micro, en un análisis micro-macro o macro-micro. Solo esta integración podría dar cuenta de los fenómenos

¹³⁹ Nos inspiramos en este resumen de categorías del interaccionismo simbólico de Erving Goffman en Ritzer (2002: 276-287). También nos apoyamos en Corcuff (1998: 86-89).

¹⁴⁰ Por ejemplo, Roberto Garvía pone un contraejemplo del interaccionismo simbólico. Aun reconociendo que podría ser interesante estudiar la interacción entre un parado y el empleado del INEM para entender qué significa estar en paro (lo que podríamos decir, una sociología de "face-to-face"), sin embargo, para otras sociologías de corte más estructural y macro, lo más interesante sería estudiar, con respecto al paro o desempleo, sus causas, qué grupos de la población son más afectados o cuáles son sus consecuencias sociales (Garvía, 1998: 57). Nos preguntamos si ambos enfoques no pueden y deberían ser *complementarios*, para entender este y otros fenómenos sociales.

sociales como tales de una manera comprensiva. Veremos más adelante su uso para la cuestión de la autogestión libertaria.

(3.4.2.) Por su parte, la *teoría de redes* nos ofrece interesantes posibilidades complementarias a una sociología de los actores sociales, del tipo del interaccionismo simbólico, donde las y los actores interaccionan creando sentido y significado a sus acciones.

Así, la teoría de redes pretende superar una visión "atomista" de los actores sociales, donde se ignoran los *vínculos* que se van estableciendo entre estos diversos actores. Los teóricos de redes estudian la *estructura social* y, para eso, analizan la pauta de los lazos que vinculan a sus miembros. Por consiguiente, se buscan las estructuras profundas, es decir, aquellos modelos regulares de redes que se encuentran debajo de la compleja superficie de los sistemas sociales. La idea es que los actores y su conducta están constreñidos por dichas estructuras. En consecuencia, la principal preocupación de estos teóricos de las redes es el *constreñimiento estructural* y no los actores voluntaristas.

Por nuestra parte, podemos reflexionar aquí sobre el primado de lo estructural de los teóricos de la sociología de redes sobre el voluntarismo (a veces incluso atomístico) de los meros analistas de la agencia social. Pero hay algo interesante, y es que intentan establecer un lazo entre lo estructural y las y los actores o agentes sociales. En otras palabras, intentan combinar un vínculo entre lo macro y lo micro, sin discontinuidad.

Otra idea interesante es que l@s actores pueden ser no solo individuales, sino también *colectivos*. Es decir, pueden ser también grupos y corporaciones. Una idea presente en la teoría de redes es que cualquier actor, bien sea individual o colectivo, posee un acceso diferencial a recursos valiosos (en riqueza, en poder, en información). Por consiguiente, los sistemas estructurados están estratificados y tienen algunos componentes que dependen de otros.

Un aspecto igualmente muy aprovechable de la teoría de redes es el peso que da también al estudio de los lazos "débiles" entre actores sociales. O sea, aquellos lazos de actores que no están suficientemente consolidados para constituir grupos determinados. En algunas épocas, se habló en la sociología centroamericana de la importancia del trabajo

con las y los *incoordinados*. Pero los “lazos débiles” pueden llegar a ser importantes, porque pueden implicar relaciones entre grupos totalmente aislados, así como permiten que los individuos estén menos aislados al interior de un grupo y puedan llegar a estar más integrados.

Puede esto ser especialmente interesante para nuestra temática de la autogestión libertaria porque permitiría, por ejemplo, incorporar en ella a los miembros de integración más débil, así como entender mejor la relación con otros sectores no formalmente autogestionarios (es el caso, por ejemplo, de los llamados “individualistas”, en la vida de las colectividades españolas durante la Guerra Civil, o mejor dicho, en el período de la Revolución española del 36 al 39).

En opinión de algunos sociólogos, como Ritzer (2005: 365-366), la teoría de redes parece tener unos principios bien coherentes:

- (1) Los vínculos entre los actores suelen ser simétricos, tanto en lo referente al contenido como a la intensidad.
- (2) Los vínculos entre los individuos se deben analizar dentro del contexto de la estructura de las grandes redes.
- (3) La estructuración de los vínculos sociales conduce a una diversidad de tipos de redes no aleatorias. Pueden ser redes con relaciones transitivas, existen limitaciones a la cantidad de vínculos que pueden existir así como su grado de intensidad y hay probabilidades además que se formen conglomerados de redes de distintas fronteras que los separan.
- (4) La existencia de conglomerados conduce al hecho de que puedan existir vínculos cruzados entre los conglomerados y los individuos.
- (5) Pueden existir vínculos asimétricos entre los elementos de un sistema, mediante los cuales los recursos escasos están diferentemente distribuidos (lo que corrientemente denominamos “injusticias sociales”).
- (6) La distribución desigual de los recursos escasos conduce tanto a la *colaboración* como a la *competencia*. Los primeros implicarían que los actores se unen para conseguir esos recursos escasos, mientras otros tenderían a competir y a entrar en conflicto. (Pensamos personalmente

que lo segundo tiene a ocurrir más, pero en todo caso necesitaríamos que la teoría de redes explicase por qué se da más lo uno que lo otro). En todo caso, el modelo de teoría de redes es *dinámico*, ya que la estructura del sistema cambia conforme a las dinámicas pautas de la coalición o el conflicto (en todo caso, es interesante que estos teóricos consideren ambos aspectos no de una manera substancialista, sino interrelacional, y, por lo tanto, cambiante).

Por nuestra parte, estamos convencidos que la teoría de redes aporta elementos interesantes al análisis sociológico de la autogestión como intentaremos ver más adelante. Podríamos retener aquí las siguientes ideas:

- (1) Los actores sociales que el interaccionismo simbólico desarrolló no son contemplados aquí de manera atomista o individualista. Más bien los actores establecen *vínculos* y desarrollan *redes*.
- (2) De esta manera entendemos mejor la *conexión* de los actores sociales con las estructuras sociales y sus constreñimientos estructurales. O mejor, estamos atentos cómo este proceso se realiza desde la mera agencia individual o grupal considerada como inicial (si queremos seguir un esquema lineal temporal).
- (3) Permite concebir a los actores no meramente como individuales, sino también como *colectivos*.
- (4) Esas redes son *dinámicas*, y pueden cambiar dialécticamente en su interacción, desde la colaboración a la competencia, o, con otras palabras de la sociología más clásica, cambiar del consenso al conflicto, y viceversa.

Habría que tener en cuenta (implícita o explícitamente) estos cuatro aspectos en la construcción de una sociología holística que pretenda *explicar* el fenómeno social de la autogestión libertaria. Por lo tanto, y resumiendo, las categorías que aprovechamos para una sociología holística, provenientes del interaccionismo simbólico y de la teoría de redes, serían las siguientes: *actores sociales creadores de sentido*, *actores individuales y grupales*, *que crean vínculos y redes*, *vínculos y redes dinámicos (consensuales o conflictivos)*, *actores que sufren constreñimientos sociales* (articulación micro-macro o macro-micro) y la *interrelación social* como originadora del *tejido social*.

3.4.4. Pero creemos que lo que sería más útil sociológicamente, en esta línea de interrelación total, sería si focalizásemos la *teoría de los hábitos* de Pierre Bourdieu, en especial este último desde un punto de vista sociológico, para la cuestión de los campos mórficos de Rupert Sheldrake referidos atrás. Veámoslo, pues.

Es de destacar la postura general de Bourdieu en lo que define como *constructivismo estructuralista*¹⁴¹. Es la conjunción de lo objetivo y lo subjetivo. En este sentido, para él, con el término *estructuralismo* pretendería denotar que existirían estructuras objetivas *independientes* de la conciencia y la voluntad de los agentes, que orientan o constriñen sus prácticas o sus representaciones. Y esto es importante, por superar el subjetivismo social. Con el otro término, *constructivismo*, entendería él la génesis social, por un lado, de los patrones de percepción, pensamiento y acción que constituirían lo que llama *habitus*, y por el otro, de las estructuras sociales, principalmente de lo que denomina *campos*. Con todo, concede cierta primacía a las estructuras objetivas sobre las construidas o subjetivas.

Lo interesante aquí, en nuestra opinión, es que Bourdieu intenta articular una visión subjetiva del quehacer sociológico con otra de tipo objetivo. Por lo tanto, es el intento de una cierta síntesis, evitando los dos extremos unilaterales. La *acentuación* será sobre lo objetivo, pero sin dejar de articularse con lo subjetivo.

Sobre el *habitus* y el campo: ambos le parecen a él como el mecanismo principal de producción del mundo social.

El *habitus* sería "la historia hecha cuerpo" y el *campo* "la historia hecha cosa". El *habitus* son las estructuras sociales de nuestra subjetividad, construidas inicialmente en virtud de nuestras primeras experiencias (*habitus* primario), y más tarde, de nuestra vida adulta (*habitus* secundario). Es entonces la forma en que las estructuras sociales se graban en nuestro cuerpo y en nuestra mente por interiorización de la exterioridad. Son disposiciones, inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera, interiorizadas e incorporadas, casi siempre de forma inconsciente, por cada individuo, dependiendo de su

¹⁴¹ Seguimos aquí de cerca los planteamientos resumidos de Philippe Corcuff (1998) sobre Bourdieu (30-40), con comentarios nuestros también. En otro orden de ideas, trabajamos también sus dos libros (de Bourdieu): *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Anagrama, Barcelona 1999) y *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo* (Anagrama, Barcelona 2001).

existencia y de su trayectoria social. Tienen también otras propiedades: son *perdurables* (están fuertemente enraizadas en nosotr@s, produciendo así una cierta continuidad en la vida de la persona), *transponibles* (las adquiridas en ciertas experiencias tienen efectos sobre otras esferas de la experiencia) y son *sistema* (estas disposiciones tienden a estar unificadas).

Este aspecto de *sistema* es especialmente útil aquí pues nos muestra ese elemento de unidad presente en diversas experiencias que podrían ser diversas y plurales, pero que, unificadas, explicarían, si aceptamos la propuesta de Bourdieu, su carácter de continuidad en el agente social.

Por su parte, los *campos* serían el momento de la *exteriorización de la interioridad*, es decir, una concepción de las instituciones no de manera *sustancialista*, sino de manera *relacional* (o mejor, diríamos *interrelacional*), como configuraciones de relaciones entre actores individuales y colectivos. El campo es así, una esfera de la vida social que ha ido cobrando autonomía a través de la historia en torno a relaciones sociales, intereses y recursos propios, diferentes de otros campos.

Pero además, cada campo es un *campo de fuerzas* (caracterizado por una distribución desigual de los recursos y, por consiguiente, por una determinada correlación de fuerzas entre dominantes y dominados, es decir, lo que podríamos llamar el campo de lo económico y el campo de lo político). Pero es también un *campo de luchas* (donde los agentes sociales o actores sociales se enfrentan para conservar o transformar una determinada correlación de fuerzas).

(En nuestra opinión, Bourdieu ya está aceptando (implícitamente) que la sociedad analizada es una sociedad con dominación. ¿Existirían para Bordieu sociedades *sin* dominación?)

Para nuestro autor, en estas luchas está en juego la propia definición del campo y su delimitación. Es decir, es una relación dinámica, provisional y alterable. Esta noción suya permite superar la idea habitual de sistema como algo cerrado. Esto lo veremos también en nuestras dos últimas tesis del Holismo (que son más complejas) en su aplicabilidad sociológica. Por lo tanto, para Bourdieu cada campo se caracteriza por relaciones de competencia entre sus agentes. Es de

suponer que la participación en el juego implica mínimos acuerdos sobre la existencia del campo, y diríamos también de las reglas de juego mínimas.

(Cabría aquí también una pregunta: ¿quién o con qué proceso se establecen las reglas de juego mínimas? Si somos críticos del modelo de *contrato social*, como fundador de cualquier sociedad humana, como en general lo han sido las y los libertarios, ¿cómo se establecieron esas reglas mínimas? Y, ¿tendrá que ser eso, el proceso, siempre uniforme?).

Para Bourdieu, cada campo se caracterizaría por poseer mecanismos específicos de lo que se puede llamar “capitalización de sus recursos legítimos”. Pero para el autor francés no solamente hay capital *económico*, sino una pluralidad o multiplicidad de capitales, como los capitales *cultural* (que nosotros mismos preferimos llamar *simbólico*) y *político* (podría haber más). Por tanto, el planteamiento bourdieuniano rechaza el planteamiento unidimensional del espacio social (criticando así al marxismo, para el que el conjunto de la sociedad es concebida fundamentalmente en torno a una visión económica, o mejor, *economicista*, del capitalismo), sino más bien una representación *pluridimensional*. Esto significa que el espacio social consta de diversos campos autónomos, implicando cada uno de ellos modos específicos de dominación.

(Juzgamos especialmente útil este aporte interpretativo de Bourdieu para evitar posturas economicistas, sin dejar de lado el importante aspecto económico, principalmente en nuestra sociedad de acuerdo con el modo capitalista, y para tomar conciencia de la pluralidad de dominaciones que se pueden establecer. En esto sería interesante hacer una conexión con el autor que consideramos atrás, Marcuse, buscando una sociedad no reprimida, y, por lo tanto, tampoco represora).

Por consiguiente, según Bourdieu, no estamos delante de un solo capitalismo (el económico), caracterizado por una forma específica de dominación (la explotación capitalista), sino ante diversas capitalizaciones y dominaciones, creando asimetrías entre los individuos, algunas de las cuales cruzan diferentes campos (por ejemplo, la dominación genérica).

Pero además, pese a que estos diversos modos de capitalización son autónomos, también compiten entre sí y se imbrican (o se multiplican) de diversas formas. Bourdieu denomina *campo de poder* a un lugar donde entran en relación campos y capitales. Es aquí donde se enfrentan los dominantes de diferentes campos, un campo de luchas por el poder.

(Habría también que aclarar críticamente si es la lucha por el poder de obtener el control de una institución denominada Estado, o si es el poder que atraviesa la "vida cotidiana", si de ambos, y qué articulación se da entre ambas dimensiones. Y además, ¿cómo superar todas las dominaciones, del tipo que sean? ¿Se podría formular aquí una capacidad autoinstituyente de la misma Sociedad como un todo? ¿Contra quién, quiénes o qué sería la lucha? ¿Qué papel tendría el contrapoder y la insumisión en este proceso?).

De nuevo, volviendo a Bourdieu, sin duda, él es más complejo que estos aspectos aquí del *habitus* y del campo, y tampoco es nuestra idea hacer aquí un mero resumen de todos sus planteamientos. Pero lo visto hasta ahora nos muestra una buena posibilidad de entrecruzamiento con la propuesta de los campos mórficos de Rupert Sheldrake. No son lo mismo, claro, pero la propuesta de Sheldrake aportaría un matiz nuevo a los planteamientos de Bourdieu. Y es que los hábitos, a medida que se reproducen, ganan superior intensidad y, por lo tanto, la *tendencia* a reproducirse. En otras palabras, un hábito ganado a través de muchas experiencias, tiene muchas más posibilidades de reproducirse una segunda y tercera vez, que otro hábito alternativo solamente practicado algunas pocas veces. Esto va configurando patrones de comportamiento habituales (de hábitos) reproducibles en la conducta normal de un agente social (y también de actores colectivos).

Para Sheldrake, añadamos, configuraríamos incluso su reduplicación en un espacio-tiempo distinto del actor social que los practicó. O, en otras palabras, plantea un campo cognoscitivo más amplio donde los hábitos de un sujeto pueden haber sido inducidos en otro espacio-tiempo diferente, así como que él mismo puede configurar otra habituación en diferente espacio-tiempo. Sería difícil, con todo, imaginar experimentos de comprobación de esta afirmación a nivel sociológico (aunque a nivel biológico ya haya experimentos propuestos en este sentido).

Significa que determinadas maneras históricas de realizar hábitos ("subjetivos") y campos ("objetivos"), así como su relación, cualquiera que ella sea, son transmisibles en el espacio-tiempo (para bien o para mal, siempre según la relatividad que implican estos dos términos). Así, se pueden reforzar hábitos y campos en distintos espacios socio-históricos, *aunque no tengan contacto físico entre sí*. Esto se entrelaza más con lo que *hemos* venido hablando del *efecto-ejemplo*, aunque aquí hay una visibilidad de la transmisión, mientras en los campos mórficos de Sheldrake hay una tendencia estandarizada de repetirse un mismo patrón de comportamiento, independientemente del espacio-tiempo.

No vamos aquí a entrar más en esta problemática, pero la misma noción de entrelazamiento cuántico y, sobre todo, de la no-localidad de la Física cuántica, refuerzan esta opinión. Ni tampoco entramos a debatir la noción de *sincronicidad*, que Carl Jung utiliza para su visión de la Psicología y que también algún físico la quiso desarrollar a nivel de las ciencias de la naturaleza (aquí tendríamos un caso interesante de las ciencias humanas que influyen las ciencias de la naturaleza). Es el caso, por ejemplo, de F. David Peat, en su libro *Sincronicidad. Puente entre mente y materia*¹⁴², que lo estudia juntamente con otros físicos también.

Por lo tanto, los *hábitos sociales* tendrían una tendencia a estructurarse y a reproducirse (para bien o para mal, aceptando la relatividad de esta expresión). Esto podría explicar su perdurar en el tiempo. E implicaría determinados constreñimientos estructurales de futuro (aunque habría los previos también) para los diversos actores sociales. De nuevo la dialéctica actor-estructura social.

Sigamos ahora con otros puntos importantes del paradigma holístico, buscando después su barruntarse en una sociología holística.

(4) Lo Macro se da en lo micro ('paradigma hologramático u holográfico'). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").

¹⁴² La referencia completa de la edición española del libro es: Kairós, Barcelona² 1995. El libro de Carl Jung que trata sobre esto, desde el punto de vista psicológico, se llama precisamente así (utilizamos la versión portuguesa): *Sincronicidade* (Ed. Vozes, Petrópolis 2011).

(4.1.) Esta tesis significa que se utiliza el principio del holograma para describir no solo el universo físico, sino también el universo social. Del punto de vista de la Física, el holograma proviene originariamente de la Óptica y es conocido como holografía. Consiste en una técnica fotográfica que, mediante iluminación por láser, posibilita obtener imágenes tridimensionales¹⁴³.

De una manera más técnica, podemos decir que los hologramas son registros de objetos que, al ser iluminados de forma conveniente, permiten la observación de los objetos que le dieron origen. Al contrario que la fotografía, que solamente posibilita registrar las diferentes intensidades de la luz proveniente de la escena fotografiada, los hologramas registran también la fase de radicación luminosa proveniente del objeto. En esta fase está contenida la información sobre la posición relativa de cada punto del objeto iluminado, permitiendo así reconstruir una imagen con información tridimensional¹⁴⁴.

Pero lo interesante del holograma es que permite también observar en cada uno de sus puntos componentes la imagen total. Es decir, cada pequeña imagen es la reproducción en tamaño menor de la imagen total. En otras palabras, la información de toda la imagen está contenida en cada uno de sus componentes. O dicho con nuestras categorías holísticas, lo macro está contenido en lo micro, o lo micro no es sino la condensación minúscula de este todo que es lo macro.

Algunos desarrollos recientes de la Física teórica apuntan a la posibilidad de que el Universo como tal no sea sino un gigantesco holograma. Relacionado con la denominada *Teoría M*, físicos como Michio Kaku y otros defienden el carácter holográfico del Universo¹⁴⁵. La esencia del holograma es que la superficie bidimensional del holograma codifica toda la información necesaria para reproducir una imagen tridimensional. No

¹⁴³ La holografía fue inventada por el físico húngaro Dennis Gabor, en 1947, recibiendo por ello el Premio Nobel de Física en 1971. Sin embargo, con el desarrollo del laser se perfeccionó mucho la holografía más tarde. En realidad, podemos decir hoy que los hologramas de Gabor eran muy primitivos, a causa de las pobres fuentes de luz que se utilizaban en aquellos tiempos (cfr. 'holografía' en el website <http://es.wikipedia.org/wiki/Holografía> (consulta del día 06.05.15).

¹⁴⁴ Cfr. también 'holograma' en el website: <http://www.cienciaviva.pt/proyectos/pulsar/hologramas.asp> (consulta del día 04.05.15).

¹⁴⁵ Cfr. Kaku (2010: 241-248), donde se pregunta él además si todo el Universo no es sino un Programa de Ordenador. Varios indicios empíricos encontrados hoy son cada vez más interpretados en este sentido de un Universo que es, en definitiva, un mega-holograma.

queremos aquí extendernos sobre esta temática y sobre el análisis físico de los agujeros negros, donde surgiría esta extraña propiedad que permitiría cualificar de holográfico nuestro mismo Universo. Fue lanzada la hipótesis por Juan Maldacena, del *Instituto de Estudios Avanzados* de Princeton, en 1997, cuando mostró que la famosa *Teoría de las Cuerdas* conduce lógicamente a un nuevo tipo de Universo holográfico. No nos vamos a extender aquí con extrañas cuestiones como el Universo anti-De Sitter de cinco dimensiones, la dualidad de Universos tetradimensionales y pentadimensionales y su equivalencia matemática, así como la información en la física de los agujeros negros. Nos basta ahora con comprender el “principio holográfico” y ver qué repercusiones podría tener en una Sociología holística.

(4.2.) En efecto, no conocemos a ningún sociólogo o socióloga que todavía se auto-proclamen “sociolog@s holográfic@s”. Pero, en nuestra opinión, sí que hay investigadores sociales que utilizaron *inconscientemente* (esto es, sin saberlo o decirlo de un modo formal) este principio. Por ejemplo, los estudios que hace Michel Foucault sobre el Poder muestran una curiosa relación con este principio. ¿En qué sentido?

En el sentido en que aplica el principio de lo macro-micro en sus análisis. Esto quiere decir que no se limita a investigar la estructura del Poder meramente en las instituciones *formalmente* cualificadas como tal (como, por ejemplo, el Estado) sino que analiza de una manera muy fina como la ideología del Poder atraviesa todas las capas de la sociedad en su nivel micro. Es decir, ve la presencia de ese Poder en el espacio de la gestión de lo cotidiano. No se limita a un dualismo macro y micro, sino ver lo macro (en este caso, Poder) *en* lo micro (lo cotidiano de los seres humanos), dentro siempre de un determinado contexto de estudio.

No es nuestro deseo aquí un estudio minucioso de este prolífico autor, sino de referirnos al Foucault de uno de sus primeros libros, la *Microfísica del poder* (1979). En efecto, escribe él:

“... cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se injerta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana” (Foucault, 1979: 89).

Obsérvese el “esquema holográfico” presente en el párrafo anterior. El poder atraviesa lo más diferenciador de cada ser humano, su cuerpo individual, y lo moldea, lo dirige, se “apodera” de él, nunca mejor dicho... Podríamos ver aquí una estrecha conexión entre el *cuerpo individual* y el *cuerpo colectivo*, lo cual sería continuar más y más sobre la “metáfora holográfica”. Un poco más adelante, complementa mejor lo que ha expresado en este párrafo:

“... si se quieren captar los mecanismos de poder en su complejidad y en su detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente. Habría que evitar un esquematismo – esquematismo que por otra parte no está en el propio Marx – que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden” (Foucault, 1979: 119).

En el soberbio pasaje anterior, Foucault nos invita a superar de un modo definitivo una lectura institucionalizada del poder, centrando exclusivamente la atención sobre los órganos del poder (o aparato de Estado), como única referencia de análisis. Lo importante de su visión, como hemos dicho, es captar *finamente* cómo ese poder atraviesa, se reproduce, conforma, “convence”, socializa, en lo cotidiano, es decir, en el espacio común de las relaciones del día a día, las interrelaciones del “cara-a-cara”. En otras palabras, cómo consigue crear *hegemonía*, empleando aquí una categoría grata a A. Gramsci, aunque en una concepción diferente del filósofo y politólogo italiano.

(Con todo, conviene superar, en nuestra interpretación sociológica, una visión sustancialista del poder. Él es ante todo una relación humana, social, y, en su forma de institución estatal es *asimétrica*, al establecer una relación dualista y desequilibrada entre una minoría privilegiada y una mayoría “obediente”, entre gobernantes y gobernados. Claro que aquí se levantaría un problema crucial y es el de la *legitimación* de esta asimetría, de esta dominación. Por otra parte, parece que el poder se

presenta siempre como una dualidad entre mando-obediencia. ¿Y si las y los mandados se niegan a obedecer?¹⁴⁶. Al fin y al cabo, va a tener aquí razón el viejo Thomas Hobbes cuando decía que el problema más importante del Poder es como hacerse obedecer).

Si esto es así, y nos parece que Foucault está en lo cierto, principalmente en lo referente al poder contemporáneo, entonces se podría pensar que el poder más efectivo es aquel que necesita reprimir menos, el que genera más aceptación y menos cuestionamiento. La magia del poder es ocultarse, para poder así controlar la situación. Por consiguiente, la desfetichización de la que hablábamos en el capítulo anterior (o desalienación) del poder consistirá en su desenmascaramiento, en su "revelación" o "patencia". Ciertamente, esta labor crítico-negativa puede ser hecha a través del discurso, pero lo más contundente para un cambio social será siempre a través de una praxis crítico-liberadora.

De hecho, Foucault admite en parte lo útil de la sociología política de su tiempo que entendía el poder básicamente como "lo que reprime". Ciertamente, esto lo habían afirmado ya Hegel, Freud y Marcuse, de tal manera que el análisis del poder, en este sentido, debería consistir en el estudio de los mecanismos de represión. Sin embargo, Foucault no participa del todo de esta concepción. Sin negarla absolutamente, piensa, no obstante que es limitada y que debe ser mejor analizada (cfr. Foucault, 1979: 137). Veamos.

La propuesta foucaultiana es más sofisticada. Reconoce que el poder sigue siendo la gran cuestión. Pero los mecanismos de acción del poder (especialmente hoy) son más "flexibles", horizontales, cotidianos. En nuestra opinión, considerar así el poder nos permitirá entender:

(1) Cómo en poder se introyecta en la conciencia de las y los oprimidos, de tal manera que logran hacerles "ver" la cosas (es decir, leer la realidad social) con los ojos de la ideología imperante.

(2) Cómo actúa realmente el poder en lo cotidiano. Muchas veces son l@s mism@s oprimid@s l@s multiplicadores/as de dicha ideología, que atraviesa "capilarmente las venas" de la misma sociedad.

¹⁴⁶ Hay un muy interesante libro, desde la óptica de la práctica de acción noviolenta, que plantea esta cuestión básica: *la desobediencia al poder (incluso al legitimado)*. Es el libro de Gene Sharp, *Poder, luta e defesa. Teoria e prática da ação não-violenta*. (Paulinas, São Paulo 1983).

(3) Cómo es posible también, desde lo cotidiano, establecer rupturas de sentido (o simbólicas) e implementar prácticas alternativas que pueden quebrar la dominación real.

Nos encontramos aquí entonces con una visión más horizontal de la penetración del poder, mucha más *realista* que la mera formulación desde los espacios institucionales establecidos por el Poder dominante. Lo interesante es que Foucault añade a esto un tema que trabajó con mucha finura y es la de cómo el poder o las relaciones de poder penetran en los mismos cuerpos. En otras palabras, cómo las relaciones de poder (es decir, la dominación) se ejercen sobre la corporalidad en la cotidianidad. Escribe:

“Esta nueva mecánica del poder¹⁴⁷ se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce incesantemente a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y de obligaciones distribuidas en el tiempo; supone más una cuadrícula compacta de coacciones materiales que la existencia física de un soberano; y en fin, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete” (Foucault, 1979: 149).

En otras palabras, para Foucault el poder se concreta en los cuerpos, estudiando esto a través de la cuestión del placer y el sexo¹⁴⁸. Entre paréntesis, la propuesta de Marcuse de una liberación libidinal, aunque más en la perspectiva de un Freud social, implica también esta idea de que la dominación afecta a nuestros propios cuerpos. Pero sigue por caminos paralelos, no idénticos.

En conclusión, Foucault piensa que el poder está “siempre ahí”, que nunca se está “fuera” del poder y que no hay “márgenes” para la ruptura.

¹⁴⁷ Foucault se refiere aquí a la nueva manera de ejercer el poder a partir de los siglos XVII y XVIII, absolutamente incompatible, según él, con las relaciones de soberanía (Foucault, 1979: 148-149).

¹⁴⁸ En este libro de Foucault que venimos citando, hay precisamente todo un capítulo que trata sobre cómo “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” (Foucault, 1979: 153-162), aunque todo este tema se va tratando a lo largo de su obra y es, por otra parte, un tema recurrente en el pensamiento foucaultiano.

No obstante, esto último, que parece a primera vista un tanto criticable y pesimista, no significa para él que hay una forma universal de dominación. Que no se pueda estar fuera del poder no significa que se está atrapado de cualquier manera. Para ello sugiere las siguientes hipótesis de trabajo¹⁴⁹:

(1) El poder es coextensivo al cuerpo social ("no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales").

(2) Las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado.

(3) Dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes o pluriformes.

(4) Su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación y esta dominación se organiza en una estrategia más o menos coherente y unitaria.

(5) Las relaciones de poder "sirven", no porque estén "al servicio" de un interés económico primigenio, sino porque pueden ser utilizadas en las estrategias.

(6) No existen relaciones de poder *sin resistencias*. Estas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder. La resistencia, al igual que el poder, es múltiple e integrable en estrategias globales.

Sin duda, el pensamiento de Foucault es mucho más complejo y amplio de lo presentado aquí por nosotros, pero hasta aquí el Michel Foucault que nos interesa aprovechar para nuestra interpretación posterior de la autogestión libertaria. En resumen, sus categorías que nos parecen más aprovechables para la formulación de una sociología holística serían las siguientes: *poder holográfico*, *cuerpo social*, *resistencia holográfica*.

(4.3.) Brevemente, otro autor que nos parece que integra, sin citarlo, este principio holístico en su sociología, es Jesús Ibáñez (1997), principalmente en su análisis sociológico de la vida cotidiana. En efecto, en su libro *Por una sociología de la vida cotidiana*, cuyo nombre define

¹⁴⁹ (Foucault, 1979: 170-173).

ya el tipo de análisis que va a intentar realizar, nos encontramos con un abordaje donde prima el elemento estructural, por donde lo sabe situar en el mundo de la vida cotidiana (la famosa *Lebenswelt*, el mundo de la vida, de la filosofía alemana, pero interpretado ahora de manera más empírica y sociológica)¹⁵⁰.

Este sociólogo estudia (su libro es, como dijimos, del 1997), por ejemplo, cómo es la casa en la sociedad de consumo y cómo el cuerpo es expulsado de ella; sobre la familia y su disolución en la misma sociedad de consumo; sobre lo masculino y lo femenino en el imaginario social; una semiótica del espacio en una ciudad como Madrid (y los diferentes "madriles"); también habla sobre lenguaje, espacio y segregación sexual; la publicidad como "la tercera palabra de Dios"; la lógica del intercambio en los regalos; el periódico *El País* como un dispositivo de producción de la realidad; el infierno de los deseos de la sociedad de consumo, así como el consumo de signos; la publicidad auto-referente; la responsabilidad de los intelectuales; al igual que, en la parte final de su libro, existen diversos estudios sobre la ciencia-ficción y la invención de la realidad, como el poder fatal de la técnica o "el sueño de hierro", sobre la cuestión de la OTAN...

Por lo tanto, es una sociología que estudia lo macro (en este caso, la sociedad de consumo, o el capitalismo de consumo, como etapa nueva después del capitalismo de producción, algo que han señalado hace tiempo varios sociólogos como Baudrillard, Lipovetsky y el mismo Bourdieu) desde aspectos micro, pero leídos con hermenéuticas bien exigentes, tomadas de la Lingüística, el Psicoanálisis, la Antropología, el Marxismo, la Filosofía, etc., y con mucha creatividad e imaginación sociológica (como desearía un Charles Wright Mills).

De este autor, Jesús Ibañez, no es nuestro principal interés tomar aquí categorías para barruntar una sociología holística, sino más bien ilustrar como ejemplo de intelectual sociólogo (lo que venimos denominando en esta investigación nuestra el *efecto-ejemplo*) una actitud epistémica y metodológica que no se limita a quedar en formulaciones macro-estructurales y abstractas, sino que, a partir de ellas, investiga en concreto y con gran capacidad de profundización, los fenómenos de lo cotidiano. En una palabra, que conecta con gran competencia lo macro y lo micro. O ve la presencia de lo macro *en* lo micro.

¹⁵⁰ Referencia completa: Siglo Veintiuno, Madrid² 1997.

Sigamos ahora con otras dos tesis básicas para la elaboración de una sociología holística.

(5) El Todo está estructurado: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. Es un Todo "diferenciado" (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una totalidad multidiversa.

(6) Las identidades particulares o individualidades no son sustantivas, sino provisionales, flexibles, intercambiables ('paradigma físico de 'la danza de Shiva': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heraclíteo").

Tratamos aquí estas dos tesis de manera conjunta, pues creemos que están interconectadas estrechamente y resultan actuales en varios planteamientos de la sociología contemporánea. Especialmente, aquellos que se refieren a una negación de la sustancialidad de los sujetos sociales, y su afirmación como sujetos flexibles, "líquidos", impermanentes. Por eso, esta categoría de sujetos no-sustanciales o flexibles puede ayudarnos a formular una sociología holística integradora.

(5/6.1.) Pero, en primer lugar, veamos antes qué se quiere decir con esto, desde el mundo de la Física. Es interesante observar epistemológicamente que lo que podríamos denominar "deconstrucción de la sustancialidad material" en las ciencias de la naturaleza fundamente otras visiones en diferentes ciencias sociales. Veamos brevemente su historia.

El ya señalado Fritjof Capra, en un famoso libro *El Tao de la Física* (2002), intentó mostrar esa pérdida de identidad *absoluta* de las partículas elementales. Capra relata muy claramente los avances de la nueva física, que se contraponen epistemológicamente a los de la física clásica. En efecto, mientras la física cartesiano-newtoniana era una física mecanicista y analítica, la nueva física (principalmente la física cuántica) va a proporcionar un modelo de la Realidad donde los planteamientos que mejor encajan son los de pensar una realidad entendida de una manera relacional, interconectiva, no sustancial, dentro de una lógica de "campo energético" y no tanto de "partículas"

como “ladrillos últimos” de constitución de la materia (caso, por ejemplo, de los *quarks*).

Por consiguiente, solamente una teoría cuántico-relativística de las partículas ha podido explicar satisfactoriamente las simetrías observadas en su comportamiento:

“La teoría del campo cuántico fue el primer modelo de este tipo. Dio una descripción excelente de las interacciones electromagnéticas entre los electrones y los fotones, pero resultó mucho menos apropiada para describir las partículas de fuerte interacción¹⁵¹. Como cada vez era mayor el número de partículas descubiertas, los físicos pronto sintieron que resultaba altamente insatisfactorio asociar a cada una de ellas con un campo básico, y cuando el mundo de las partículas se reveló como una creciente y compleja telaraña de procesos interrelacionados, tuvieron que buscar otros modelos para representar esta realidad dinámica y siempre cambiante” (Capra, 2002: 331-332).

Se necesitaba un formulismo matemático capaz de describir correctamente toda esta interacción (de hadrones) y se pensaba que era necesario para eso un modelo cuántico-relativístico. El esquema más apropiado para ello se creyó encontrar en la *teoría de la matriz-S*, que fue propuesta inicialmente por Heisenberg (uno de los “padres” de la física cuántica), en 1932, y ha sido muy desarrollada matemáticamente en las últimas décadas. La letra ‘S’ es lo que quedó del nombre original *scattering matrix* (“matriz de dispersión”), que se refiere a los procesos de colisión o “dispersión”, que constituyen la inmensa mayoría de las reacciones entre partículas. En palabras de Capra:

“Lo importante y nuevo de la teoría de matriz-S es el cambio de énfasis, que pasa de los objetos a los sucesos; el objeto de su interés no son las partículas, sino sus reacciones. Tal cambio de los objetos a los sucesos es necesario tanto por parte de la teoría de la relatividad como por la teoría cuántica. Por un lado, la teoría

¹⁵¹ Sería más correcto la traducción en castellano de “partículas de interacción fuerte”. Como es sabido, las interacciones fuertes y débiles son dos de los tipos de interacciones que se dan entre las partículas. Las otras dos son la gravitacional y la electromagnética. Se busca hoy encontrar una teoría que pueda unificar estas cuatro fuerzas interactivas y se piensa que esa teoría debería ser una teoría cuántico-relativística.

cuántica ha dejado claro que una partícula subatómica sólo puede ser entendida como una manifestación de la interacción entre varios procesos de medición. No es un objeto aislado, sino más bien un acontecimiento, un suceso, que se interrelaciona con otros sucesos de un modo particular” (Capra, 2002: 335).

En este punto, nuestro físico cita al mismo Heisenberg:

“(En la física moderna) hemos dividido el mundo no en diferentes grupos de objetos, sino en grupos distintos de conexiones... Lo que podemos distinguir es el tipo de conexión más importante para un cierto fenómeno... De este modo el mundo aparece como una complicada telaraña de sucesos, donde conexiones de diferentes especies se alternan, se trasladan o se combinan, determinando así la textura de la totalidad” (Capra, 2002: 335).

Es aquí donde queríamos llegar: a partir de ahora, al nivel microcósmico no podemos hablar ya de *partículas elementales* como si fueran “cosas”, “sustancias”, con “identidades absolutas”, sino más bien de determinados “sucesos”, “eventos”, “acontecimientos”. Y así, la realidad física aparece como una inmensa totalidad de *interconexión de dichos sucesos o eventos*. No se trata de una mera idea genérica filosófica, más o menos correcta, sino una epistemología del trabajo matemático aplicado al mundo físico.

La *convergencia* es en una imagen mental del mundo como un conjunto de interrelaciones, de sucesos interconectados y emergentes, donde todo es relacional dentro de campos energéticos y donde la “individualidad” como tal de una partícula es meramente relativa y provisional.

Siguiendo siempre sobre aspectos fundamentales de la física cuántica y partiendo de la *teoría de la matriz-S* llega nuestro autor a afirmar:

“Una teoría de este tipo sobre las partículas subatómicas reflejará la imposibilidad de separar al observador de los fenómenos observados (...). Significa que las estructuras y los fenómenos que observamos en la naturaleza no son más que creaciones de nuestra mente medidora y categorizante” (Capra, 2002: 350-351).

En otras palabras, la Física trabaja con una imagen simbólica del mundo (donde lo simbólico es aquí un conjunto de fórmulas matemáticas) y es incapaz de hacer ya una representación mental “corriente” de ese mundo. Es decir, no tiene una traducción a nuestra “imaginación de lo cotidiano”. El “mundo del físico” es entonces un conjunto de fórmulas matemáticas que *describen* el mundo con una gran precisión de cálculo, y que permite predecir acontecimientos, pero que en definitiva *no* nos dice realmente *qué* es el mundo.

Por consiguiente, el mundo se convierte, para un/a “trabajador/a de la física” de nuestros días en una mera “imagen mental”. Sin embargo, el físico *pre-supone* que existe un sustrato “material”, “real”, debajo de dichas ecuaciones, es decir, pre-supone que hay algo “objetivo” al que las ecuaciones matemáticas se refieren, pero es una suposición que no puede probar, ni se preocupa con ello. Funciona y eso es suficiente. Lo demás es un problema de debate para l@s filósof@s.

Esta idea de que la Física no nos describe “la realidad como tal” está presente también en otros físicos, como por ejemplo en Eddington:

“... hoy en día sabemos que la ciencia no puede decir nada acerca de la intrínseca naturaleza del átomo. El átomo es para la física, como cualquier otra cosa, una relación de lecturas de indicadores diversos” (Wilber 2000: 239).

Y de una manera más clara todavía, afirma el mismo Eddington más adelante, en el mismo texto:

“Si se les pregunta hoy a los físicos qué han decidido finalmente qué son los átomos o los electrones, no nos responderán hablándonos de bolas de billar ni de turbinas ni de ninguna otra cosa concreta; nos remitirán más bien a una serie de símbolos y ecuaciones matemáticas que reflejan su comportamiento de modo satisfactorio. ¿Qué representan esos símbolos, qué hay detrás de ellos? Misteriosamente se nos responderá que esa pregunta es indiferente para la física; ésta carece de medios para indagar por debajo de ese nivel simbólico. Para comprender los fenómenos del mundo físico, es necesario conocer las ecuaciones a las que esos símbolos se ajustan, pero no la naturaleza de lo realmente simbolizado por ellos” (Wilber, 2000: 255).

Y esto le permite también a este eminente físico concluir radicalmente:

“Al comparar el grado de certidumbre que podemos tener de las cosas espirituales y de las cosas materiales, no olvidemos esto: la mente es el primer y más directo dato con que contamos en nuestra experiencia; todo lo demás son inferencias remotas” (Wilber, 2000: 257).

Es decir, cualquier lectura de la “realidad” (y la Física de hoy no es sino un conjunto de indicadores simbólicos sobre la materia) presupone, en un primer momento, la realidad de nuestra propia mente.

En otras palabras, somos observadores/as, somos quienes leen esa “realidad”. La mente no es neutral, sino la principal responsable de nuestra lectura de la “realidad”. Para Eddington, hablando estrictamente como profesional de la Física, nadie puede negar que la mente es el dato primero y más directo de la propia experiencia y que todo lo demás requiere una inferencia (intuitiva o deliberada, y en todo caso remota) (Wilber, 2000: 264). Sobre esta cuestión epistémica del observador/a observado/a volveremos en la siguiente tesis holística (la séptima).

Pero volviendo de nuevo a Capra, él sostiene que la teoría de la matriz-S, y esto resulta francamente curioso, se acerca mucho a la epistemología oriental, *incluso en su concepción de la materia*. Dicha teoría describe el mundo de las partículas subatómicas como una red dinámica de sucesos y resalta el cambio y la transformación más que las estructuras o entidades básicas¹⁵².

Esto nos remite a otro importante capítulo de su obra, el capítulo final, en el que nos habla de *Interpenetración*, es decir, de un Universo constituido por la múltiple interpenetración de todos sus eventos. Allí desarrolla esta idea también en comparación con otra teoría de la física, denominada *bootstrap* (“tira de bota”).

Esta hipótesis *bootstrap* nació dentro del contexto de la teoría de la matriz-S y su creador y principal defensor ha sido Geoffrey Chew. La filosofía del *bootstrap* es un rechazo definitivo a la visión mecanicista del mundo, tal como fue formulada por Descartes y Newton.

¹⁵² Hay interesantes conexiones entre esta teoría física y la concepción epistémica budista de la *pratītyasamutpāda*, o de la interconexión de todos los fenómenos.

En esta nueva visión del mundo, el Universo es considerado *como una telaraña dinámica de sucesos inter-relacionados*. Así, ninguna de las propiedades de una parte de la telaraña es fundamental, sino que todas ellas siguen el ejemplo de las propiedades de las restantes partes. La consistencia total de sus interrelaciones mutuas determina la estructura de todo el entramado. Concluye de aquí Capra:

“De esta manera, la filosofía de la “tira de bota” representa la culminación de un punto de vista sobre la naturaleza, que nace en la teoría cuántica con la observación de una interrelación esencial y universal, adquiere su contenido dinámico en la teoría de la relatividad, y es formulado en términos de probabilidades de reacción en la teoría de la matriz-S. Al mismo tiempo, esta idea de la naturaleza se acerca más al concepto oriental del mundo, estando en armonía con él tanto en cuanto a su filosofía general y como en su representación concreta de la materia” (Capra, 2000: 363).

En el modelo *bootstrap* de hadrones¹⁵³, todas las partículas están dinámicamente compuestas una de otra, de un modo autocongruente o autoconsistente, y en este sentido puede decirse que todas ellas se “contienen” una a otra.

Cada hadrón desempeña tres papeles: (1) es una estructura compuesta; (2) puede ser un componente de otro hadrón; y (3) puede ser intercambiado entre constituyentes y ser así parte de las fuerzas que mantienen unida a la estructura. De esta manera, cada partícula ayuda a generar otras partículas, que a su vez la generan a ella.

Antes de hablar de esta *interpenetración total de todas las cosas-eventos*, ya Capra se había referido al mito de la *Danza de Shiva*, que para él expresaría poético-religiosamente la actual conciencia física de la materia. Según la creencia del hinduismo, toda vida es parte de un gran proceso rítmico de creación y destrucción, de muerte y

¹⁵³ Un *hadrón* es una partícula subatómica formada por *quarks*, que permanecen unidos debido a la interacción nuclear fuerte que se establece entre ellos. Se reconocen hoy por hoy dos tipos de hadrones: los *bariones* (que están compuestos por tres quarks con cargas de “color” diferente: por ejemplo, los neutrones y protones) y los *mesones* (que están formados por un quark y un antiquark: por ejemplo, los piones).

renacimiento, y la danza de Shiva simboliza este eterno ritmo de vida y muerte, que continúa en ciclos sin fin¹⁵⁴.

Para los físicos modernos, en opinión de Fritjof Capra, *la danza de Shiva es la danza de la materia subatómica*. Según la teoría cuántica de campo, todas las interacciones entre los componentes de la materia tienen lugar a través de la emisión y absorción de partículas virtuales. La danza de la creación y destrucción es la base de la existencia de la misma materia, puesto que todas las partículas materiales interactúan entre sí y consigo mismas, emitiendo y reabsorbiendo partículas virtuales.

La física moderna, para Capra, ha revelado que toda partícula subatómica no sólo realiza una danza de energía, sino que, al mismo tiempo, es *en sí misma* una danza de energía, un proceso pulsante de creación y destrucción (Cfr. Capra, 2002: 312).

El libro de Capra es, por lo demás, muy rico en otros aportes, pero nos parece que es suficiente haber mostrado de qué manera el Holismo puede estar también presente en la física contemporánea. Únicamente quisiéramos terminar esta referencia a la no-sustancialidad en la Física con lo que aporta el mismo Capra al nuevo paradigma y que lo resume en un apéndice a la tercera edición de su libro. Sus criterios del nuevo paradigma los sintetizamos en los siguientes puntos:

(1) *El primer criterio es la nueva relación entre la parte y el todo, en la que predomina la totalidad.* Aunque ciertamente las propiedades de las partes contribuyen a nuestra comprensión del todo, esas propiedades sólo podrán ser totalmente comprendidas a través de la dinámica de la totalidad. Es decir, la totalidad es ahora lo primario, y una vez comprendida su dinámica, de ella se

¹⁵⁴ El mismo Fritjof Capra afirma que el origen de su libro *El Tao de la Física* fue consecuencia de una magnífica vivencia que tuvo en la playa de Santa Cruz, en California, en el año de 1969, simbolizada en un cuadro de la *Danza de Shiva* que le dio la intuición básica de su reflexión de acercamiento entre la física contemporánea y el misticismo oriental (cfr. Capra, 2002: 411). La *Danza de Shiva* simbolizaría así no sólo los ciclos cósmicos de creación y destrucción, sino también el ritmo diario de nacimiento y muerte, considerado en el misticismo hindú como la base de toda existencia. Al mismo tiempo, Shiva recuerda que las múltiples formas del mundo son *maya* (ilusión), mientras continúa creándolas y disolviéndolas en el incesante flujo de su danza. Aquí, *maya*, *ilusión*, significa la no-autoconsistencia absoluta de todos los fenómenos.

podrán inferir, al menos en principio, las propiedades y los patrones de interacción de las partes.

(2) *El segundo criterio del nuevo paradigma tiene que ver con un cambio epistemológico en función de la estructura a pensar en función del proceso.* En el antiguo paradigma se creía que existían estructuras fundamentales y después fuerzas y mecanismos a través de los cuales éstas interactuaban, lo que originaba los diferentes procesos. Ahora, en el nuevo paradigma, se cree más bien que el *proceso* es lo primario, lo básico, y que cada estructura observada es una manifestación de un proceso subyacente.

(3) *El tercer criterio es el paso de una ciencia objetiva a una ciencia epistémica.* En el antiguo paradigma se creía que las descripciones eran *objetivas*, es decir, independientes del observador humano y del proceso del conocimiento. En el nuevo paradigma se piensa que la *epistemología* (o comprensión del proceso del conocimiento) debe ser incluida explícitamente en la descripción de los fenómenos naturales. Así, la epistemología (sea cual fuere la epistemología apropiada en cuestión) tendrá que formar parte integral de toda teoría científica.

(4) *El cuarto criterio consiste en transformar la antigua metáfora del conocimiento como un edificio (metáfora arquitectónica, podríamos decir) por una metáfora del conocimiento de la realidad como una telaraña de relaciones.*

Los científicos del antiguo paradigma hablaban – y algunos hablan todavía – de *leyes fundamentales*, refiriéndose al *fundamento* o base del edificio del conocimiento. El conocimiento debía ser “edificado” sobre “cimientos sólidos”. Se hablaba también de *ladrillos fundamentales* con los que estaba construida la materia, de *ecuaciones fundamentales*, de *constantes fundamentales*, de *principios fundamentales*...

Sin embargo, la historia de la ciencia ha mostrado que no siempre los cimientos del conocimiento científico se han mantenido sólidos. Muchas veces se tambalearon e incluso se derrumbaron. En todo caso, la nueva metáfora del conocimiento

como *una red sin cimientos* es extremadamente incómoda para gran parte de los científicos.

Pero parece ser la que mejor describe los procesos del conocimiento científico actual. Así, al igual que vemos la realidad que nos rodea como una red de relaciones, también nuestras descripciones, conceptos, modelos y teorías formarán una red interconectada ("red epistémica" la podríamos llamar) que representará a los fenómenos observados. En dicha red no habrá nada primario ni secundario, ni habrá "cimientos".

(5) Finalmente, *el quinto criterio consiste en la transición de la creencia en una verdad absoluta en la ciencia a unas descripciones aproximadas*. Es lo que podemos denominar el "modelo aproximativo" de la ciencia. El paradigma cartesiano estaba basado en una creencia total en la seguridad del conocimiento científico. En el nuevo paradigma todas las teorías y conceptos científicos son limitados y aproximados. Se piensa que la ciencia nunca podrá darnos una comprensión completa y definitiva. (En nuestra propia expresión, es "provisional y asintótica").

Por consiguiente, los científicos no tratan nunca con la verdad, en el sentido de una exacta correspondencia entre su descripción y los fenómenos descritos, sino con descripciones limitadas y aproximadas de la realidad.

(5/6.2.) Intentando "traducir" esta nueva sensibilidad de las ciencias de la naturaleza a la sociología, dentro de una mentalidad de una sociología holística, nos parece que hay una línea de análisis en sociología que es la *teoría de los movimientos sociales*, que nos parece apropiada (entre otras posibles) para dar cuenta de una realidad social no sustancial, dinámica, flexible, y por consiguiente no institucionalizada (o escasamente). Por consiguiente, para estudiar una realidad no cerrada definitivamente, una realidad que podríamos denominar *instituyente*. Por lo tanto, es un abordaje social que integra nuevos sujetos sociales (no sustanciales, en proceso de conformación), nuevas preguntas, nuevas hipótesis de trabajo y nuevos horizontes mentales.

Hay muchos autores en este ramo teórico de la Sociología y bastante producción ya. Por eso, sería un problema si nos dispersáramos ahora

estudiando las diversas propuestas, que brotan de diversas visiones que poseen estos autores sobre los fenómenos sociales llamados "movimientos". Nos alejaría de los objetivos de nuestra investigación. Por eso, de entre esa serie larga de autores, escogemos dos aportes, dos referencias que nos parecen obligatorias aquí: por una parte, la propuesta de Francesco Alberoni, dentro de una perspectiva denominada por él *estados nacientes*; por otra, la propuesta de Tilman Evers sobre generación de *subjetividad social*, así como su otra categoría de *fragmentos de subjetividad*. Veamos a ambos brevemente, a continuación.

(5/6.2.1.) La teoría de los movimientos sociales, entre otras posibilidades sociológicas, algunas de las cuales hemos hablado ya, es especialmente pertinente para entender luego el anarquismo como tal y la autogestión integral libertaria en concreto. En efecto, Alberoni reflexiona (aunque no es totalmente original en esto) sobre la categoría de *estado naciente*. En realidad, él lo asocia con:

"... la distinción weberiana entre el poder carismático, extraordinario, fundado en la fe, en la revelación y que actúa sobre los hombres desde su interior con una metanoia, y el poder patrimonial y burocrático, perteneciente, en cambio, al orden de la estabilidad y de la vida cotidiana" (Alberoni, 1984: 19).

El lenguaje utilizado aquí por Alberoni es de matiz religioso, pero puede ser fácilmente secularizado, para mostrar una realidad con características "entusiasmantes". Sin embargo, no fue solamente Max Weber quien se percató de este hecho, que denominó *carisma*. También lo tiene en cuenta Émile Durkheim cuando escribe sobre la "efervescencia colectiva" relacionada con los aspectos religiosos. Además, la palabra griega utilizada, *metánoia*, significa "conversión", pero en el sentido de "cambio de mentalidad", o más precisamente, "cambio de paradigma".

En concreto, Alberoni piensa que en lo social existen dos estados: el primero es el "estado naciente", cargado de emotividad y de creatividad; el segundo, es el "cotidiano-institucional", que es normado, burocratizado y despojado de la efervescencia colectiva del primero. En este sentido, para Alberoni, el movimiento social (MS, en adelante) va *siempre* del estado naciente a la institución y termina cuando la institución logra consolidarse y reproducir lo cotidiano (cfr. Alberoni,

1990: 12). En otras palabras, según él, va siempre de lo instituyente a lo instituido. Características del estado naciente son, por ejemplo, el no dominio jerárquico, la pasión y la emoción colectivas, liderazgo carismático, estructuras blandas y flexibles no burocratizadas.

Alberoni distingue también entre dos tipos de fenómenos colectivos: los *fenómenos colectivos de agregado* y los *fenómenos colectivos de grupo*. Los fenómenos colectivos de *agregado* son, por ejemplo, la moda, el pánico o el *boom* especulativo. Es decir, fenómenos colectivos de coincidencia de actitudes y actos individuales sin contactos entre los mismos actores, es decir, sin interacciones sociales entre ellos. Por el contrario, los fenómenos colectivos de *grupo* cada uno de las y los participantes en el proceso colectivo pone en discusión la posición cultural y social en el que se encontraba antes del proceso colectivo, e instaura además un proceso de solidaridad con los restantes participantes. Es decir, hay interacción social con los otros miembros, y por ello se genera un conjunto de acciones y reacciones de contenido social.

Para el sociólogo italiano la categoría de *movimiento colectivo de grupo* está basado únicamente en el apareamiento de un cierto tipo de solidaridad, en la emergencia de un *nosotros* colectivo y en la presencia de la experiencia del *estado naciente* (cfr. Alberoni, 1990: 34). Podemos pensar entonces aquí que existe una conciencia colectiva al configurar realmente un grupo. Y que esta conciencia del “nosotros” es el que construye un nuevo tipo de solidaridad (o mejor, llamaríamos a esto *intersolidaridad*). Y hay una *identidad colectiva* que se da en el espacio y en el tiempo.

Finalmente, este sociólogo italiano, Alberoni, tomando la famosa caracterización de N.J. Smelser sobre los movimientos, sostiene que un fenómeno colectivo de grupo incluye todos los elementos que Smelser distingue en unos movimientos y no en otros: *valores, normas, motivación individual y medios o recursos*. Alberoni afirma que hay que conjugar todos estos componentes, pero prioriza sobre todo los *valores*, que conforman el elemento común (Alberoni, 1990: 34-35).

Volveremos al final de este capítulo con estas categorías para analizar el anarquismo en general, y la autogestión libertaria, como un fenómeno colectivo de grupo, con *estado naciente* y en una perspectiva de MS.

(5/6.2.2.) El otro autor que aquí destacamos es Tilman Evers. No es tan conocido como otros a nivel de la teorización de los MS, pero sus aportes son especialmente sugerentes para nuestra temática. Se inspira en los denominados “nuevos movimientos sociales” (NMS), pero sus conclusiones son igualmente interesantes para los movimientos sociales clásicos. Nuestra hipótesis de trabajo aquí es que sus aportes son pertinentes para entender el movimiento anarquista como un MS, así como la práctica histórica de la autogestión libertaria¹⁵⁵.

Lo importante de Evers es que centra lo decisivo de los movimientos sociales en la cuestión de la *identidad*. Para ello, hay que *expandir* la esfera tradicional de lo considerado como “lo político”. No puede quedar restringido a la mera representatividad de los partidos políticos modernos. Tilman Evers entiende la participación política de los MS como *potencial sociocultural*, mediante la *polaridad identidad-diferencia*. Es importante destacar esto. Uno de los objetivos básicos de los MS sería entonces la dotación de *identidad* a sus participantes. Ya veremos que no concibe la identidad de una manera estática ni esencialista. En todo caso, piensa que las principales características comunes de los NMS serían las siguientes:

- Un número relativamente bajo de participantes¹⁵⁶
- Estructuras no burocráticas e incluso informales
- Formas colectivas de toma de decisiones
- Distanciamiento social relativamente pequeño entre liderazgo y demás participantes
- Modos poco teóricos e inmediatos de percibir y plantear los objetivos del movimiento (Evers, 1984: 14).

En concreto, la importancia de estos movimientos estriba en su potencial y capacidad para crear y experimentar diferentes formas de relaciones sociales cotidianas. Las estructuras sociales no tienen una existencia fuera de la práctica social. En este sentido, son los millones y millones de actos cotidianos de obediencia no reflexionada hacia el orden existente los que crean, reproducen y refuerzan las estructuras sociales.

¹⁵⁵ Utilizamos aquí la versión brasileña de su artículo: “Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais”. *Novos Estudos*. Cebrap. São Paulo. 2,4: 11-23 (abril 1984). En adelante lo citaremos como Evers (1984).

¹⁵⁶ En realidad, este aspecto nos parece bastante relativo y diverso, ya que depende del tipo de movimiento, del contexto y de las problemáticas abordadas y defendidas.

Del mismo modo, podemos nosotros añadir personalmente que la práctica contraria, la denominada “desobediencia civil” (por personajes como H. Thoreau, M. Gandhi o M. Luther King, por ejemplo, así como por los diversos MS representados por los dos últimos) se ha convertido en una práctica clave a la hora de formular transformaciones más o menos profundas en el modelo político dominante, especialmente con respecto a determinadas temáticas de gran impacto social.

Así, en opinión de Tilman Evers, los MS son un peligro potencial para el Sistema establecido, en tanto y en cuanto representan una *contracultura micrológica* dentro del cuerpo social. Personalmente, podríamos decir que ponen en cuestión, o en crisis de legitimación, el proceso de *hegemonización* que todo Sistema pretende crear. Es decir, representan un espacio dinámico de cuestionamiento del proceso de legitimación que el Poder establecido pretende llevar a cabo. Es una protesta en acción, no solo a nivel verbal.

De este modo, los NMS (y también, creemos, todos los MS como tales) pueden ser entendidos dentro de la categoría bipolar de “alienación-identidad”. Es importante conectar ahora estas dos categorías, a partir de lo que hablamos en el capítulo anterior sobre alienación, reificación y heteronomía. Así, frente a la alienación del ser humano en relación a sí mismo, a los demás seres humanos y al resto de la Naturaleza, los NMS son una manera posible y factible de convertir a sus participantes en *sujetos* de su propia historia. Sujetos, no en el sentido de entidades sustanciales, sino de procesos dinámicos e históricos.

¿Qué se entiende aquí por “identidad”? La mejor manera de captarlo es, según Evers, contraponerla a “alienación”, y de una manera más concreta, es sinónimo de “autonomía” y “emancipación”. Significa así reafirmar la propia dignidad frente a la experiencia cotidiana de miseria, opresión y destrucción cultural. En este sentido, la identidad no puede ser encontrada dentro de procesos con estructuras autoritarias y excluye la uniformidad. Solamente puede desarrollarse para él en la diversidad y en la libertad. Esto implica un escenario político en el cual todas las voces puedan ser escuchadas. Esto nos recuerda mucho la postura de los indios tupi-guaraníes, que comentábamos en el texto de Pierre Clastres. De nuevo, el problema es el Uno (uniformador).

De esta forma, un MS propicia entonces un proceso donde el ser humano va desarrollándose progresivamente como tal, como sujeto social. Es

este un proceso permanente. Por consiguiente, siempre se es portador de *fragmentos de subjetividad*. Hallamos especialmente importante esta categoría para una sociología holística y para una lectura correcta de los procesos históricos de autogestión libertaria. Además, y esto nos parece muy importante también, las diferentes direcciones de la emancipación son tan *multiformes* como lo son los aspectos de la alienación. Por eso, *todas ellas, todas las emancipaciones, son importantes*. No existe así, para Evers, una jerarquía preestablecida, una *axiología a priori* de las metas emancipadoras, y, por lo tanto, según el autor, *tampoco hay sujetos ontológicamente privilegiados*¹⁵⁷.

Así, pues, la esencia de estos movimientos radica en su capacidad de *generar embriones de una nueva individualidad social, tanto en contenidos como en autoconciencia*. También esto nos permite una nueva comprensión del sujeto social como algo radicalmente *subjetivo*, estrechamente ligado a la existencia de hombres y mujeres, seres humanos tan rebeldes a la reificación (cosificación, alienación) como la vida misma. Por lo tanto, no podemos hablar de sujeto social o político como algo separado de la subjetividad humana. Si no, caeremos en una distinción meramente artificial y abstracta.

Por lo tanto, todo y cualquier fragmento de alienación que es superado de forma autónoma por un individuo o por un grupo social deja ya de existir definitivamente. De este modo, esta sería tal vez la ayuda más concreta y eficaz que alguien puede dar a otra persona: la de su propia liberación. En esta perspectiva, Evers termina su artículo diciendo que *cada un@ de nosotr@s somos los nuevos movimiento sociales* (cfr. Evers, 1984: 23).

Hasta aquí estos interesantes aportes de Tilman Evers. Más adelante, al finalizar este capítulo y al llevar a cabo un ejercicio de lectura de sociología holística sobre la autogestión libertaria, sacaremos todas las consecuencias que nos parecen pertinentes para nuestra temática.

(5/6.3.) Finalmente ("last, but not least"), quisiéramos solo mencionar brevemente que utilizaremos también la categoría de *género* para enfocar nuestra temática de la autogestión libertaria, y observar qué

¹⁵⁷ Esto implica una cierta crítica a los planteamientos de Karl Marx, si bien el autor parece encuadrarse en una postura de una izquierda renovada. Pero él realmente piensa que se necesita un nuevo Marx para reflexionar sobre problemas tales como patriarcalismo, psicología de la dominación, conciencia y acción humanas, lenguaje, etc. (cfr. Evers, 1984: 20). En otras palabras se necesita una *nueva síntesis*.

resultados podríamos obtener en este sentido. No puede faltar este enfoque de género en ningún enfoque de sociología holística y principalmente en lo referente al anarquismo, ya que siempre se propuso realizar la *igualdad* de todos los seres humanos, sin exclusión. Pero, ¿lo realizó de hecho en el tema de la autogestión, en lo que concierne a las experiencias de la Revolución española del 1936 al 1939? Lo veremos al final del capítulo y reflexionaremos sobre ello.

Hubiera sido interesante también tratar antropológicamente la cuestión de “los heterónimos que nos habitan” (tratados, por ejemplo, por el escritor portugués Fernando Pessoa), pero esto llevaría demasiado lejos nuestro estudio y podríamos dispersarnos. Quede para otro momento de investigación. No pretendemos agotar la temática de la autogestión libertaria en esta investigación.

(7) No hay dualidad sujeto-objeto: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. “La Realidad se auto-observa”.

(7.1.) En esta tesis queremos resaltar la idea, central en la epistemología científica actual, de la pérdida del paradigma del *observador absoluto* (“el complejo divino”). No existe esa idea de un científico colocado en un espacio-tiempo absoluto desde el cual observar, medir, pesar y describir cualquier fenómeno físico (o de otra índole) que se le presente con total objetividad. La Teoría de la Relatividad einsteniana acabó definitivamente, de una manera comprobada, con esa concepción.

Pero hubo un avance mayor, dado por la revolución cuántica, donde se demostró que cualquier observador *interviene* en su objeto observado. Especialmente, en el ámbito microcósmico, donde esas perturbaciones son mejor observadas. Esto no es algo que dependa de la imperfección de nuestros instrumentos de observación y/o medida. Es algo constitutivo de la misma realidad como tal.

Por lo tanto, tanto el observador como lo observado se hallan en el mismo campo epistémico, de tal manera que el observador es observado también, y lo observado se convierte igualmente en observador. Este mutuo (y plural) juego permite establecer un conjunto de interrelaciones de campo que fundamentan el proceso cognoscitivo como tal. Esto implica también el fin de un dualismo absoluto entre observador y

observado, como si fueran dos realidades diferentes. De hecho, ambos son parte de la realidad misma. Y no se puede concebir el uno sin el otro.

En algunos casos, la misma realidad física permite ser observada científicamente de diferentes maneras. Es el conocido experimento con la luz, que puede aparecer bajo la forma de "onda" o de "partícula", según sea el modo de observación. Esto fue toda una discusión de la Física durante algunos siglos sobre el carácter "corpuscular" (o discreto) u "ondulatorio" (o continuo) de la luz, con físicos a favor o en contra de ambas opciones. Por fin, la conciencia que existe hoy del fenómeno permite establecer, de una manera bien fundamentada empíricamente, la *dualidad integrada* de ambas observaciones sobre la "naturaleza" de la luz. Por consiguiente, el modo de entenderlo es desde una *teoría de la complementariedad*, que explicaría la posibilidad de que ambas características (corpuscular y ondulatoria) sean "reales". Así, no hay lógica *disyuntiva* para explicar ambos fenómenos, sino más bien una lógica *conjuntiva*.

Por consiguiente, ante la pregunta: "La luz, ¿es una onda o una partícula?" habría que contestar que, para explicar los fenómenos de interferencia hay que considerarla onda, pero para explicar la interacción entre radiación y materia, conviene considerarla corpúsculo. Niels Bohr (1885-1962) propuso entonces el "Principio de Complementariedad" en el famoso Congreso de Física del año 1927, en Como (Italia). El fenómeno depende del sistema de observación y, en último término, la realidad no sería más que el resultado de todos los sistemas posibles de observación.

Si esto es así, entonces no sería posible para un físico "definir" qué es la realidad (física) como tal, sino más bien decir que ella (= "lo que sea"), aparece como una interpretación de indicadores, mediante una matemática consistente. Es decir, la realidad (física) no sería más que un conjunto de fórmulas matemáticas consistentes, coherentes, y verificables empíricamente, permitiendo hacer predicciones. Lo vimos también anteriormente al referirnos a F. Capra.

En este sentido, el mismo Niels Bohr afirmó que su principio de la complementariedad debería utilizarse en todos los ámbitos del pensamiento, no sólo de la ciencia. Como escribe un físico español, Antonio Fernández-Rañada (2000: 126):

“Como le parecía tan importante esta idea, cuando fue nombrado en 1947 Caballero de la Orden del Elefante, máxima distinción en Dinamarca raramente concedida fuera de los ámbitos de las familias reales y jefes de gobierno, escogió como escudo de armas el signo oriental del Yin y del Yang, un círculo dividido en dos partes por una línea curva, con el lema ‘Contraria sunt complementaria’”.

“Contraria sunt complementaria” (“los contrarios son complementarios”): más allá de esta expresión, hay toda una cuestión de fondo bien radical (“de raíz”). Y es si podemos conocer lo real.

(7.2.) Pero, sin entrar de momento en más discusión epistemológica (y filosófica) sobre la cuestión, señalemos que este aspecto complementario de la realidad (de origen en la epistemología taoísta oriental, pero también con algunos representantes en Occidente)¹⁵⁸ nos permite, *mutatis mutandis*, entrar en el mundo de las ciencias humanas y sociales con otra mentalidad, en este caso más holística.

Aquí quisiéramos hacer una reflexión sobre dos orientaciones antitéticas en las diversas teorías sociológicas: unas son las que analizan la estructura social según principios de *consenso* y otras que siguen la orientación contraria, la del *conflicto*. En esta ambivalencia se han movido varias sociologías del pasado. Nos preguntamos aquí si, aplicando el *principio de la complementariedad* de Bohr, extrapolándolo del mundo de la física al de las ciencias sociales, no habría ya llegado el momento de entender ambas como complementarias, más bien que como antitéticas. Con ello no pretendemos decir que es posible sintetizar *todos* los aspectos de la Sociología que aparecen como contradictorios de una manera falsamente irénica, o ecléctica, ni que sean exactamente lo mismo. Habrá que analizar caso a caso. Pero intentemos hacerlo ahora de un modo breve con estos dos modelos.

En efecto, las teorías del consenso social buscaban ante todo interpretar las sociedades mediante procesos de integración, armonía y equilibrio. No ignoran los procesos conflictivos, pero les interesa más bien su resolución mediante fenómenos de adaptación, evolución, negociación, etc. Las teorías conflictivistas, por el contrario, desarrollaron más bien enfoques que entendían las sociedades desde la conflictividad, y si

¹⁵⁸ Señalemos de paso, sin más desarrollos, que la epistemología oriental es más *conjuntiva* que la occidental, normalmente más *disyuntiva*. Pero esto tampoco es ningún absoluto.

estudiaban las situaciones de integración, las entendían en términos de hegemonía, dominio, deferencia forzada, ideología, alienación, manipulación, subordinación y otro tipo de explicaciones semejantes (cfr. Giner, 2013: 154). Del primer tipo tendríamos el funcionalismo y un ejemplo sería Talcott Parsons, entre otros posibles. Del segundo, tendríamos planteamientos marxianos, en la línea de los intereses hermenéuticos de Karl Marx.

Desde un planteamiento holístico, aunque no pretendemos hacer ninguna síntesis entre funcionalismo y marxismo, por ejemplo, podríamos pensar que la explicación social debe integrar ambas categorías: *consenso* y *conflicto*, porque ambas son pertinentes para entender cualquier estructura social. El predominio de una u otra va a depender de la formación social en concreto, o incluso del grupo social que analicemos. Lo veremos más adelante aplicado a la autogestión, pero desde ya podemos decir que en el caso de las colectividades de la Revolución española del 36 al 39, había fenómenos conflictivos *ad extra* y consensuales *ad intra*. Pero también encontramos consensos afuera y conflictos internos. Con todo, tenemos que ver esto no con un paralelismo aditivo de ambas categorías puestas en yuxtaposición, sino de una manera sintética e integrada.

Y, sin más comentarios, tendríamos que sintetizar también las categorías de estructura y actor, así como las clásicas de Ferdinand Tönnies (1855-1936), entre los dos tipos ideales de *Gemeinschaft* ("Comunidad") y *Gesellschaft* ("Sociedad"). Evidentemente, el anarquismo intentó realizar la primera dentro de la segunda, o mejor, que la primera predominase en la práctica de la segunda.

Finalmente, la *auto-referencialidad*. El observador tiene que observarse a sí mismo, tomar conciencia dentro de qué presupuestos se mueve, qué marco categorial de análisis utiliza, etc., de modo a controlar unos resultados que sean mínimamente fiables y no un mero producto ideológico de otro sistema de referencia utilizado. Nos parece que, especialmente en Antropología, este es hoy un fenómeno ampliamente considerado. Pero debería estar presente en todas las Ciencias Humanas y Sociales también. Volvemos así al tema propuesto antes por Edgar Morin de la *ciencia con conciencia*.

(8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. 'Fenoménicamente',

es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; 'nouménicamente', es 'uno'. La visión holística consiste en "ver" ambos aspectos interligados, conjugados ("principio aristotélico", pero interpretado holísticamente). Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

Nos encontramos aquí con una tesis de carácter más filosófico y epistemológico, que vamos intentar "traducirlo" a nivel sociológico.

Creemos así que hay un autor, Karel Kosík que trabajó esta temática desde una postura marxiana y que nos podría ayudar a entender precisamente la conjunción de estas dimensiones de *lo esencial* y de *lo fenoménico*. Ciertamente, a los sociólogos/as actuales no les gusta hablar de cuestiones "esenciales", máxime después de los autores que hemos estado viendo anteriormente en este capítulo. Pero creemos ciertamente que los aportes de Kosík nos pueden ayudar, de algún modo, para después aplicarlos al estudio de la autogestión, por abstractos que parezcan.

En efecto, Kosík recurre a ciertas categorías: *concreticidad*, *praxis* y *totalidad concreta*. Posiblemente, lo que pretendería ser más nuevo sería su aporte a nivel de la *concreticidad* y *pseudo-concreticidad*. Empecemos por esta última. Partimos de su libro fundamental, que se llama precisamente (versión portuguesa de Brasil) *Dialéctica do concreto* (1976).

Para Karel Kosík las anteriores categorías, junto con la de *concreticidad*, apuntan todas ellas a la *unidad dialéctica de esencia y fenómeno*. Pero esencia y fenómeno son entendidos aquí no en sentido metafísico, sino social, ya que para él la realidad es ante todo *realidad social*. Esto es un punto importante. Su lectura de Karl Marx es una lectura no metafísica, sino social. Pensaba que las categorías ontológicas eran ante todo categorías sociales. (Personalmente, esto nos recuerda mucho la lectura que hizo Herbert Marcuse del mismo Hegel¹⁵⁹).

De esta manera, el mundo de la *pseudo-concreticidad* es el mundo en el que se hallan inmersos los seres humanos de una manera ingenua y acrítica. El mundo es experimentado así con *conciencia natural* o

¹⁵⁹ Véase: *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (Alianza Editorial, Madrid 2003).

*ingenua*¹⁶⁰. Se dice: "El mundo siempre ha sido así", "es así como las cosas siempre han funcionado", etc. A esta conciencia ingenua le corresponde precisamente una práctica acrítica, fatalista y descomprometida. Y sobre todo le corresponde una *praxis utilitarista inmediata* (o mejor, *inmediatista*). Hay, por lo tanto, una (perversa) identificación entre fenómeno y esencia. Se elimina así la problematización dialéctica, sin ir (críticamente) más allá de los fenómenos, sin una adecuada "filosofía de la sospecha".

Personalmente, vemos aquí nuevamente una estrecha relación de pensamiento entre el Karel Kosík de la *Dialéctica do concreto*, y el Herbert Marcuse de *El hombre unidimensional*. La categoría social de *pseudo-concreticidad* empalma muy bien con la categoría de *unidimensionalidad*, propias ambas de la sociedad capitalista de propiedad privada, principalmente de los medios de producción de riqueza¹⁶¹.

Cualquier alternativa a este cerrado mundo de la pseudoconcreticidad solo se podría alcanzar desde una lúcida práctica crítico-revolucionaria. Se superaría así, en tanto que conciencia histórica, la llamada conciencia estática, en la que no existe novedad, pues es mera repetición de lo mismo, sin cambios cualitativos ("más de lo mismo"). Por el contrario, para Kosík, el pensamiento de la concreticidad (o pensamiento concreto) capta la unidad dialéctica entre esencia y fenómeno (se trata de *unidad* y no de *identidad*¹⁶²). Por consiguiente, desde la práctica crítico-revolucionaria, la realidad humano-social se torna entonces unidad de producción y producto, de sujeto y objeto, de génesis y estructura (cfr. Kosík, 1976: 18). Alcanzamos así una sociedad no escindida, es decir, des-alienada, re-integrada, des-fetichizada.

¹⁶⁰ Sería tal vez preferible utilizar aquí solamente la expresión *conciencia ingenua*. Ella ha sido ya suficientemente trabajada por un autor de la talla del pedagogo Paulo Freire (1977, 1983, 1984).

¹⁶¹ Habría que preguntarse si, para Karel Kosík, la *pseudo-concreticidad* sería también característica de las sociedades de corte soviético, o de capitalismo de Estado, como dirían las y los anarquistas. Todo indica que sí, de diferentes maneras.

¹⁶² Kosík llega a afirmar (cfr. Kosík, 1976: 16, nota 4) que el propio Marx construyó metodológicamente su obra de madurez de *El capital* en base a una serie de categorías contrapuestas. Por ejemplo:

- Fenómeno vs. esencia
- Mundo de la apariencia vs. mundo real
- Apariencia externa de los fenómenos vs. ley de los fenómenos
- Existencia positiva vs. núcleo interno esencial, oculto.

Por eso, algunos sociólogos incluso consideran a Karl Marx como uno de los "Padres Fundadores" del Estructuralismo.

Además, para nuestro autor, la categoría de *totalidad* no es sinónimo de "suma cuantitativa de todos los hechos", numéricamente considerados, sino que es la misma realidad concebida como un *todo estructurado*, dialéctico, en el cual *un hecho cualquiera (o clase de hechos, conjunto de hechos)*, puede ser racionalmente entendido¹⁶³.

Nos hallamos, pues, inmersos en una concepción dialéctica (de corte holístico), donde se da una implicación mutua entre el todo (*estructura*) y las partes (*hechos*). De esta manera, cada fenómeno ha de ser aprehendido como un *momento* del todo. La concreticidad se realiza así en los diversos momentos históricos y recíprocos del todo en interacción (dialéctica) con sus partes. Además de esto, la totalidad concreta es *dinámica* porque se halla en constante devenir o fluir. En palabras de Karl Marx, se trata de una *totalidad histórica*¹⁶⁴.

Veremos más adelante cómo esta categoría, que forma parte de una *matriz* de sociología holística, puede funcionar de manera interpretativa de la autogestión.

(9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana ('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noúmeno' con sus 'fenómenos', comprehensivamente, necesita un *acto intuitivo, transcendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de Kant, pero con otro sentido).

Sin duda, esta tesis, así como la siguiente, son de carga muy fuerte a nivel filosófico y no sería fácil ver a primera vista su concreción sociológica. Pero creemos que sí la tiene.

(9.1.) En primer lugar, decir que el contenido de la tesis apunta a una actitud epistémica que va más allá de una postura absolutamente *racionalista*. No se niega que el racionalismo pueda captar elementos importantes de la realidad, pero, absolutizado, se torna incapaz de captar otros elementos más profundos de dicha realidad. No hay un rechazo de la razón discursiva, sino simplemente una toma de

¹⁶³ Cfr. Kosík, 1976: 35.

¹⁶⁴ Según Karel Kosík, es en esta perspectiva en la que debe leerse los famosos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, de Karl Marx, (cfr. Kosík, 1976: 50).

conciencia de que ella es insuficiente para interpretar y experimentar la realidad como tal. Incluso, en algunos momentos, utilizando la famosa expresión de Francisco de Goya, quien al pintar sus "Caprichos" escribió la frase (no se sabe si original suya o no): "Los sueños de la razón crean monstruos". Las barbaridades que la razón ha creado son incontables, aunque también su opuesto puede ser verdad. Marx Weber también se refirió a la posible irracionalidad de la racionalidad (instrumental). Por el contrario, la racionalidad sustantiva era para él la lógica de los valores profundos de una determinada comunidad.

Al apelar al ámbito de "lo intuitivo" no se desprecia entonces la racionalidad militante de tantos anarquistas en la Historia, que han defendido una educación racional, el estudio de las ciencias, una higiene y salud en línea científica, etc. Lo que aquí se quiere resaltar es otro ámbito, el de la axiología, el de los valores, el de la ética. Pretendemos afirmar aquí que el anarquismo se ha movido "como pez en el agua" en este nivel, y que cercenarlo de la visión libertaria de la vida y del mundo, así como de su efectividad práxica, sería desconocer un ámbito fundamental, imprescindible de su ser y quehacer.

(9.2.) No es un invento nuestro. Últimamente hay varios estudios en esta línea que intentan fundamentar e ilustrar esto. Así, por ejemplo, Raúl Ruano, en su libro *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura política de resistencia* (2009) toca excelentemente esta tecla de la importancia de la ética en el mundo ácrata. No lo habíamos destacado tanto interiormente, pero deseábamos resaltarlo ahora, especialmente en lo referente a una posible síntesis entre anarquismo existencial y anarquismo social.

Otro autor que aborda estas cuestiones, con un título que hasta puede resultar provocativo, es Heleno Seña, en su libro *El Camino del Bien. Respuesta a un mundo deshumanizado* (2013), libro este publicado por la central sindical anarcosindicalista CGT. Creemos que esta categoría de la *axiológica*, especialmente en lo referente a la *ética*, debe ser incorporada también como una categoría holística cuando hagamos nuestra interpretación final de la autogestión libertaria.

De momento, lo que podemos decir sintéticamente al respecto, ya que no queremos aquí resumir solo estos libros, sino sacar de ellos las principales categorías analíticas, sería lo siguiente. El mundo de los valores es el mundo que en el fondo ha impulsado revolucionariamente

a las y los anarquistas a realizar todas las prácticas que han llevado a cabo. No es una mera convicción teórica de las contradicciones económicas de la sociedad o, incluso, la clara percepción de que hay opresiones políticas y autoritarismo, lo que solamente les movió. Hay algo todavía más en el fondo, algo antropológico: es una *mística* de un mundo nuevo, sin opresiones, ni privilegios, un mundo intersolidario y donde todos y todas tengan las mismas posibilidades de educarse, estudiar, crear arte, investigar ciencia, al mismo tiempo trabajar materialmente para el avance colectivo de la sociedad. Trabajo manual e intelectual, espíritu científico y artístico sintetizados, humanidad de amigos y amigas y no de enemigos, y sin violencia, al menos la violencia estructural que margina a enormes cantidades de seres humanos en provecho de una minoría de privilegiados. Es el ideal de la "fraternidad libertaria".

También los sectores conservadores hablan de valores, pero los valores que destacan las y los anarquistas son valores *progresistas*: colectividad de producción y distribución, igualdad humana, posibilidades de auto-realización para todos y todas, democracia participativa y directa, solidaridad de todos los seres humanos, sin distinciones de países, etnias, sin opresiones de género o etarias, anti-autoritarismo, respeto por la naturaleza ("inosotros/as también somos naturaleza!"), celebración de la vida, en definitiva. Algo posible para la situación intrahistórica del ser humano en este Planeta. Y más cosas.

Es esto lo que podría traducir mejor a nivel holístico lo que hemos calificado de "intuición": el "ethos anarquista". Es decir, la axiología alternativa de la vivencia libertaria. En la relectura final entraremos en más detalles concretos, en la manera en que todo esto afecta a la cuestión de la autogestión libertaria.

(10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *experiencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incomunicable, inexpressable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo*, espontáneo, ruptural, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la experiencia holística es una visión sinóptica de la Realidad*. Es *apofática*, pero vivenciable

(una “vivencia absoluta”), en principio, por y para todo ser humano.

Esta tesis, la décima, también rebasa los niveles estrictamente sociológicos de esta investigación sobre la autogestión libertaria, ya que dice respecto a aspectos más filosóficos. Pero creemos que también aquí hay la posibilidad creativa de “traducir” esto sociológicamente, en una perspectiva holística.

En efecto, querríamos introducir aquí la categoría de “apertura del sistema”. ¿Qué entendemos aquí por *apertura de sistema*? Quisiéramos con este término destacar aquí la posibilidad de que ningún sistema social sea cerrado, sino que tenga espacios de apertura sistémica no controlados, no claramente fronterizos (o mejor, de “borrosidad fronteriza”), de contingencia. Esto permitirá que cualquier lectura de la estructura social no se cierre sobre sí misma, pensando que describe totalmente las relaciones sociales y sus estructuras de un modo *acabado y definitivo*. Esto permite introducir aquí las subcategorías de historicidad, relatividad, provisionalidad y aproximación empírica.

De alguna manera, esto contradice parcialmente la concepción de la teoría de sistema de Niklas Luhmann sobre el sistema. No deja de parecernos bastante interesante, por otra parte, las propuestas de la teoría de sistemas de Luhman (con los aportes iniciales de esta teoría de Walter Buckley sobre la naturaleza de la teoría de sistemas). Pero vemos aquí, además de ciertas posibilidades de relación entre la teoría de sistemas y el paradigma holístico, también ciertas diferencias.

Como, por ejemplo, en este punto podríamos destacar la crítica a la separación tan drástica que hace Luhmann entre sistema y su entorno, que a nuestro entender no responde totalmente a los hechos, ya que los vemos más interrelacionados dialécticamente e interactuantes. Especialmente si queremos describir la autogestión libertaria como un doble proceso de *autarquía* y *federalismo*. De todas formas, no queremos desviarnos aquí discutiendo estas cuestiones de la teoría de sistemas que nos alejan de la temática¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Creemos que hay un buen estudio sintético de la teoría de sistemas, principalmente de N. Luhmann en Ritzer (2002) de las páginas 221-245.

Esta categoría de *apertura de sistema* permite la creatividad, la “frescura” epistémica y fundamenta también la posibilidad de la auto-referencialidad, o la auto-observación del sistema (no sólo la observación de las diversas estructuras sociales, sino la auto-observación, la observación de sí misma como productora de conocimiento sobre las estructuras sociales). Por supuesto, también posibilita tomar conciencia de la relatividad de los diferentes puntos de vista sociales, pero permite igualmente que cada uno de ellos sea consciente de sus propias limitaciones y contexto.

Y permite además incorporar lo que Edgar Morin había señalado anteriormente sobre la importancia de la *des-organización*, ese momento necesario de entropía social, que permite construir después nuevas posibilidades organizativas (Bakunin lo había expresado de otra manera, y Nietzsche estaría también totalmente de acuerdo). De nuevo, la síntesis de organización-desorganización, y así en adelante, abre espacio a una concepción no totalmente racionalista (o racionalizadora) de los procesos sociales. Todo ello es, de un modo particular, significativo para la dinámica del anarquismo histórico, donde los aspectos emotivos y estimulantes (“carismáticos”) han generado siempre posibilidades creativas. Y no sólo en los espacios ácratas. Es un componente antropológico como tal.

Ello lleva de por sí la autoconciencia de que ninguna descripción de la realidad social es absoluta y definitiva (el paradigma holístico incluido). Además del problema epistémico de fondo de si alguna teoría social podrá alguna vez describir completamente la sociedad como un todo, esa ilusión de la “teoría de todo”, presente en vari@s científic@s de la naturaleza (“theory of everything”, en inglés) de nuestros días, aunque contestada por otr@s, estamos aquí delante de una propuesta que, aunque se llame holística, es propia más bien de una modestia epistemológica significativa frente a la *hybris* de la razón, cuyos sueños, de nuevo, según Goya, crea monstruos (totalitarios).

Formulación de una matriz de la SH

De todo lo que vimos anteriormente, podríamos ahora resumirlo en una serie de *categorías holísticas* que vamos a usar en esta parte final de este capítulo para describir la autogestión libertaria.

Estas categorías (no exhaustivas) son las siguientes:

- [* **Totalidad**
- * **Holomovimiento**
- * **Emergencia**
- * **Holograma**
- * **Autopoiesis**
- * **Homeostasis**
- * **Complejidad**
- * **Retroalimentación (bucle)**
- * **"Efecto mariposa"**
- * **"Ciencia con Conciencia"** (Auto-observación, Auto-referencialidad)
- * **Interrelacionalidad**
- * **Unidad dialéctica de las ciencias**
- * **Dialéctica de la unidad-diferencia**
- * **Género**
- * **Complementariedad**
- * **Desubstancialización**
- * **Desfetichización**
- * **Desalienación**
- * **Campos mórficos**
- * **Habitus**
- * **Identidades flexibles y provisionales**
- * **"Fragmentos de subjetividad"**
- * **Dialéctica presencialidad-futuridad**
- * **Dialéctica estructura-acción (actor social)**
- * **Dialéctica de totalidad concreta y pseudoconcreticidad**
- * **Dialéctica macro-micro**
- * **Dialéctica consensualidad-conflictividad**
- * **"Estado naciente"**
- * **Cuerpo social**
- * **Sistema abierto (o Apertura de Sistema)].**

Son, pues, un conjunto de 30 categorías, de las cuales emplearemos solo algunas de ellas para aplicarlas al estudio de la autogestión libertaria, tal como lo hemos venido haciendo a lo largo de esta investigación. Aplicarlas todas nos haría extender demasiado este trabajo. Veámoslo a continuación.

Ejercicio de aplicación de categorías de una Sociología Holística para la interpretación de la autogestión libertaria

Pues bien, con todas estas categorías de una SH (Sociología Holística), que conforman una "matriz hermenéutica", vamos a llevar a cabo un análisis lo más amplio y detallado posible de la autogestión libertaria, tanto a nivel empírico-histórico ("colectividades") como a nivel teórico ("tipo ideal"). Es decir, ante todo, es necesario resaltar la importante cuestión de que vamos a llevar aquí un doble registro: uno es según se desarrollaron las colectividades (principalmente en Aragón, aunque no solo) durante la Revolución española del 36, lo cual es el aspecto más empírico e histórico; el otro es según la racionalidad de los "tipos ideales", lo cual supone una elaboración más teórica de la cuestión. El uno es lo que realmente ocurrió. El otro es la lógica teórica de la propuesta según un modelo ideal (que se concretizaba teóricamente en la propuesta del *comunismo libertario*).

Siendo esto así, veamos, pues, la aplicación de las categorías holísticas.

1. En primer lugar, podemos señalar que las colectividades (y el anarquismo como tal) muestran una tipología *movimental*, es decir, fueron del estilo "estado naciente" alberoniano. Esto significa un elevado grado de emotividad, entusiasmo, "mística de grupo" e ilusión revolucionaria (la utopía de la "revolución social" como animadora de transformaciones sociales). Esta parece haber sido una característica bien marcada del movimiento anarquista (al menos, en el contexto español de la época): su carácter práxico, popular, de base, proletario-campesino, pero dotado de unos ideales utópicos de una sociedad sin clases, de la igualdad y de la justicia social (aspecto bien estudiado por Eric Hobsbawm, como vimos en su momento). Incluso el aspecto "apocalíptico-religioso", ahora secularizado, parece haber estado bien presente. "Unos nuevos cielos y una nueva tierra", pero ya aquí y ahora, al alcance de la mano.

De una manera más técnica, mostraban unas características de movimiento *instituyente* y no tanto de organización instituida. Primaba más lo dinámico, lo creativo, lo imaginativo de las respuestas ante las opresiones (los “constreñimientos estructurales”, en su grado máximo, que se habló antes al referirnos a la teoría de redes) del Sistema. Esto tiene que ver con un aspecto siempre señalado en el Anarquismo como tal y es su carácter *espontaneísta*. Claro, se trata de un espontaneísmo relativo, ya que hemos visto también cómo se procesó esto históricamente, sobre todo con la génesis de la CNT, como sindicato anarco-sindicalista, en el 1910. E incluso antes, con todo el anhelo, fuerza popular y entusiasmo por una transformación radical y estructural como jamás había habido en España a lo largo de su historia. Es el “principio anarquista” actuando en la creatividad de las organizaciones sociales, impidiéndolas cerrarse sobre sí mismas y nutrirse a costa de otras.

Aunque hubo, como vimos también, una preparación del movimiento comunitario y de las colectividades desde una literatura de intervención social, tal vez no de gran calidad literaria, pero sí de cierta implantación popular y también en las capas medias progresistas de la sociedad. Pero es importante señalar que no hubo un modelo fijo de realizar las colectividades. Había, eso sí, algunos principios comunes (por ejemplo, la socialización de la propiedad, en mano de las y los trabajadores, y no en mano del Estado; el ejercicio del poder desde abajo, de una manera participativa y asamblearia en estilo de democracia directa; la difusión de la cultura, tanto científica como humanista, en las clases trabajadoras, mediante los *Ateneos libertarios*, etc.). Luego, las formas empíricas variaron. Hubo incluso un respeto por los denominados propietarios “individualistas”, dentro de los principios de libertad del movimiento libertario (aunque no todo fue una “balsa de aceite”, como es de suponer).

Estas estructuras horizontales apuntaron más a este aspecto que hemos denominado de “estado naciente”, que el que hubiera sido gestionado por un partido político estructurado verticalmente. Esta noción de “estado naciente” tiene que ver más con procesos horizontales, libres y participativos, que con esquemas verticalistas, que pueden ser efectivos en un primer momento, pero que son de control centralizador (véase la polémica entre la CNT y el POUM, por una parte, frente al PCE, por el otro). Con todo, esto no impidió que se dieran también contradicciones entre los sectores de responsabilidad

del sindicato y lo que puede denominarse la base. Pero esto, *a contrario*, prueba la necesidad del “principio anarquista”.

Evidentemente, también según las categorías alberonianas contrapuestas de fenómenos colectivos de agregado y fenómenos colectivos de grupo, la autogestión libertaria representa una propuesta, tanto a nivel empírico como teórico, de *fenómeno colectivo de grupo*. Generó y genera una praxis consciente (y de concienciación o *concientización*, en terminología de Paulo Freire), que encarna un “cemento social” en cualquiera de las actividades, incluso individuales, que se pudieran haber dado.

No se trató de una simple moda de la época. El alto grado de conflictividad social y política que se engendró frente a los modelos dominantes de organización de la propiedad y la riqueza, exigía un entramado social bastante consolidado para llevar a cabo dicha “revolución autogestionaria”. La autogestión fue, por otra parte, una realidad eminentemente autoconstructora de la socialidad de la gente, principalmente de clases sociales marginadas del proceso histórico español de siglos, especialmente de las y los campesinos, y también, de un modo más moderno, de los obreros de fábrica y de los trabajadores y trabajadoras de empresa.

La racionalidad sustantiva weberiana, la lógica de unos valores comunitarios compartidos, por ejemplo, era el trasfondo de toda ese carisma libertario.

2. Otra categoría holística pertinente aquí es la de *totalidad*. Esto resultó siempre claro en la propuesta libertaria.

Ya hemos hablado a lo largo de estas páginas que la autogestión no puede confundirse con el fenómeno del *cooperativismo*. Este último presupone una práctica dimensionada al ámbito económico y además, puede ser compatible con un sistema capitalista externo como tal. La autogestión, al menos como propuesta de *tipo ideal* (y aquí es donde es especialmente importante el doble registro, empírico y teórico, de nuestra reflexión sociológica sobre esta cuestión), abarca y afecta a *toda la vida social*, así como a *toda la vida del individuo* como tal. Creemos haber resaltado este hecho con frecuencia a lo largo de esta investigación.

Totalidad significa aquí todos los ámbitos de construcción de lo social en cuanto tal, al menos en su *tetralidad* fundamental: lo económico, lo político, lo social específico (salud, educación, género, etariedad, etc.) y lo simbólico-cultural. Si todos estos registros sociales no están presentes en lo *instituyente* de una experiencia autogestionaria será una propuesta “coja o manca”.

Claro está que esto no significa que, en lo empírico, *todas* estas dimensiones se hubieran dado (aunque en gran parte sí). La racionalidad del tipo ideal apunta a ello sin ninguna duda. También es cierto que todas esta pluridimensionalidad no tuvo la misma intensidad en todos los casos, porque hubo obviamente ámbitos preponderantes. Eso dependía de las condiciones iniciales de las que partieron en su propio devenir histórico cada una de las comunidades/colectividades.

De todas formas, da la impresión que se procuró construir más una Comunidad que una Sociedad, utilizando las categorías ya clásicas de Tönnies, más una *Gemeinschaft* que una *Gesellschaft*. Es decir, se procuraron unas relaciones próximas y vitales, más que el anonimato societario. Esto ciertamente plantea problemas de dimensionalidad. ¿Es posible llevar adelante esto en sociedades tan complejas como las actuales, más allá de lo que se intentó en aquella época a nivel rural? Esto requeriría un trabajo adicional para adecuar creativamente los esquemas libertarios de predominancia horizontal en sociedades sumamente complejas como las nuestras, especialmente con la inmigración urbana creciente, no sólo a nivel de un país, sino también intercontinental. Tal vez la cuestión de la descentralización urbana pretendida por libertarios y ecologistas municipales fuera especialmente pertinente aquí. Pero sin duda, esto excede ampliamente nuestro trabajo concreto de esta investigación.

También la categoría de *totalidad concreta* de origen kosikiana pudiera ser de interesante aplicación. El ejercicio cotidiano de los problemas básicos de la subsistencia, de la guerra, del convivir, mediante prácticas de autogestión económica y de democracia directa, iba por su propia génesis más allá de la tendencia de una sociedad capitalista de consumo a la alienación del trabajo particularista. “Había que ponerse en el lugar del otro” (utilizando la expresión del interaccionista simbólico George Herbert Mead, que ya señalamos en su momento oportuno).

Los debates se hicieron cada vez más globales, ya que había que jugar con diversas variables a la vez, todas ellas super-importantes para la vida de la comunidad. Y todas ellas estaban interrelacionadas. Cada una de ellas era multimplicativa. La realidad diaria ineludible de llevar entre todos y todas la vida de la comunidad, especialmente en las colectividades agrícolas, impedía la escisión de fenómeno y esencia, expresión de la alienación.

El ejercicio político de una democracia participativa, por imperfecto que fuera, tornaba muy difícil la alienación social. Discutiendo la producción, los intercambios de productos con otras colectividades, incluso la exportación hacia el extranjero, como fue el caso de varias de las colectividades, normalmente asociadas entre sí, así como la discusión de las tomas de decisión (ejercicio del Poder) en el aquí y ahora de la vida de la comunidad, hacía muy difícil que se diera la *heterogestión*.

Evidentemente, la perfección no se da en este mundo humano, así que hay que hablar más de *tendencias* (recuérdese la racionalidad del “tipo ideal”) que de realizaciones perfectas y acabadas, sin márgenes de alienación. Pero los grados alcanzados de participación redujo a mínimos históricos la alienación social de las y los campesinos (y de las y os trabajadores) como nunca había habido antes en la historia del país. Fue hacer protagonistas a gente que hasta entonces solo había sido pasivos trabajadores, comandados por burguesías.

3. Las colectividades fueron unidades en *holomovimiento*.

Gracias a ese holomovimiento hubo emergencia de características globales de relación humana y social. No hubo colectividades estáticas, y mucho menos en aquellos contextos históricos tan conflictivos (de alguna manera, la conflictividad está siempre presente en cualquier sociedad o “pedazo de sociedad” humana; y podríamos decir que se da también en las sociedades animales como tales, aunque de manera muy diferente). Nos parece que todo conglomerado humano se define desde una dialéctica de *consensualidad* y *conflictividad* (usando aquí el principio de complementariedad). Esta dialéctica está siempre en holomovimiento, creciendo y decreciendo dinámicamente según los procesos históricos que se dan y la dinámica de la vida de la propia sociedad o comunidad en cuestión.

Una colectividad autogestionada es siempre una entidad viva, cuyas interrelaciones van complejizándose y así emergiendo nuevas estructuras y subestructuras. De esta manera, nuevas propiedades del sistema van emergiendo. Hay ajustes y reajustes continuos, dependiendo de las relaciones internas y externas a la misma colectividad. Era necesaria una buena dosis de consensualidad en aquellas colectividades para que pudieran funcionar, pero también hubo conflictividad, a nivel externo, con el Gobierno y el Estado, y hasta con el mando militar (por ejemplo, la invasión de las colectividades de Aragón hechas por el comandante comunista Enrique Líster) y alguna a nivel interno (esta última no impidió la marcha de la colectividad como tal, y hasta pudo ser un medio de crecimiento interior). A veces, los conflictos internos en el mismo movimiento libertario pudieron ser más fuertes de lo pretendido.

El holomovimiento es un movimiento del todo social. ¿Qué significa esto? Hay que referirlo a una unidad social determinada. En este caso a las colectividades agrarias aragonesas y a las empresas autogestionarias a nivel de industria y servicios en Cataluña (aunque, como sabemos se dio también en otros ámbitos del territorio bajo bandera republicana). Por lo tanto, lo que afecta a algún subsistema de ese sistema o totalidad (por ejemplo, a nivel económico, tanto en el sector productivo, comercial o de intercambio, de comercio internacional, de insumos de importación, de buena o mala articulación de excedentes, etc.) va a afectar a todo el sistema como tal. Y nunca es algo estático.

Por eso, la propuesta de un *Departamento de Estadística* fue siempre una demanda constante y unitaria del anarcosindicalismo, ya que este Departamento podría prever los cambios en el flujo continuo de la gestión de la comunidad (o de la industria en cuestión). Y por eso todos los balances y extractos del ejercicio económico eran muy importantes. Pero además todo el material del archivo de los Reglamentos de las comunidades y de las Actas de los acuerdos de la comunidad fue muy necesario para tener una “memoria histórica” de la marcha de la colectividad. Y todavía hoy tenemos varios de ellos, que nos recuerdan la seriedad y honestidad con que las cosas fueron hechas en aquel entonces.

4. Categorías/realidades como la *autopoiesis*, la *homeostasis* y *bucle retroalimentador* (o *retroalimentación* sin más) configuraron la

autogestión de las comunidades. Supieron generarse a sí mismas a nivel de la producción y los servicios, mantenerse en equilibrio dinámico en medio de ataques externos y re-fortalecerse continuamente. Con todo, no eran colectividades solamente autocentradas. Fueron colectividades federalizadas en muchos casos y esto suponía esa retroalimentación de que necesitaban. El intercambio fomentaba esa retroalimentación, pero la propia colectividad fue capaz de autogenerarse continuamente. Incluso después de ataques externos (como, por ejemplo, los ya mencionados de las fuerzas de Líster).

Las distintas dimensiones del ejercicio de lo colectivo libertario a nivel de las colectividades locales, comarcales, regionales e incluso nacionales, en federaciones, mostró lo que en algún momento de nuestra investigación calificamos como *holojerarquía*. Frente a los constreñimientos estructurales del Gobierno y del Estado, se supo muchas veces encontrar maneras libertarias de llevar adelante el intercambio económico y de autorganizarse.

La limitación fue que la autogestión no fue total en la España de la época. La contracultura micrológica que desarrolló, las “redes y telarañas sociales” que integró de manera interrelacional, así como la resistencia holográfica y la implementación de una axiología revolucionaria mostraron cómo las colectividades y espacios autogestionados supieron y pudieron retroalimentarse de una manera increíblemente creativa en situaciones muy difíciles.

Así, comunidades como las de Graus, una pequeña ciudad aragonesa de unos 2.600 habitantes, fueron ejemplares en su socialización prácticamente integral. Esta colectividad autogestionaba directamente el 90% de la producción agrícola, artesanal y los servicios sociales y públicos. Además funcionaban con una Comisión Autogestora. No es ahora el momento de describir todos los sectores de esta autogestión, pero la propiedad social y la democracia directa fueron constantes, y pudieron retroalimentar permanentemente su experiencia histórica de socialismo libertario. Sólo el triunfo nacional final en el territorio del Estado español de la época pudo quebrar esa homeostasis, ese equilibrio dinámico retroalimentador y autopoietico.

5. Toda pretendida “realización” histórica de una Utopía (lo que el ya mencionado Ernst Bloch llamaba “anticipación utópica”) es siempre una

concreción muy imperfecta, si la comparamos con su “tipo ideal”. Aun así es significativa, puesto que es una realización micro de lo macro.

En ese sentido, usando ahora el principio del *holograma*, estas experiencias históricas autogestionarias de que hemos venido hablando (en la Revolución española, pero también podríamos hacer la misma lectura para la experiencia ucraniana de Majnó) son expresiones micro de un Todo más amplio que hemos venido denominando Autogestión libertaria. Son siempre “resistencias holográficas”. Lo importante es detectar en ellas esos elementos constituyentes (o mejor, en un lenguaje más dinámico, esos “eventos conformadores”) centrales que le dan ese carácter.

Entre ellos, los elementos/eventos, hemos querido siempre destacar tres (aunque siempre insistimos en dos de ellos, hay que ampliarlos a un tercero), y que son: (1) una economía socializada autogestionariamente al modo libertario, con propiedad social y no estatal; (2) una democracia directa, sin Estado; (3) una simbólica revolucionaria según el comunismo libertario, es decir, una cultura de libertad con igualdad y justicia social, así como una “mística” revolucionaria y libertaria.

Las concreciones serán limitadas y a veces atravesadas por elementos contradictorios (por ejemplo, la contradicción que ya hemos señalado antes, que se estableció, sobre todo más hacia el final del proceso, entre la militancia de base libertaria y los dirigentes cenetistas, y mucho más en contradicción con la presencia de los ministros y la ministra anarquistas en el Gobierno de Largo Caballero: esto muestra que el “principio anarquista” sigue siendo también importante dentro de las mismas organizaciones anarquistas; en este sentido la contradicción dirigencia-militancia de base también se dio en la experiencia libertaria, por lo que una *sociología de las organizaciones* sigue siendo muy importante en estos análisis, pero no la vamos a desarrollar aquí, sino solamente señalar su pertinencia).

6. Pero la categoría del *holograma* sigue siendo importante también al nivel de otras dos categorías interrelacionadas: *campos mórficos* y *habitus*. En efecto, por muy relativos y modestos que hayan sido sus resultados (es el caso de los éxitos de la autogestión colectivista española), el “efecto ejemplo” ha sido muy importante en la historia de los procesos autogestionarios y en la sociología de la dinámica social

de estos experimentos. Es parecido a otros *efectos-ejemplo*, que podemos encontrar en la Comuna de París de 1871, la revuelta de Kronstadt (1921) o, más recientemente, la revolución sandinista en Nicaragua, triunfante en 1979 (por muchas contradicciones que haya arrastrado y aunque no hay sido libertaria, pero sí libertadora).

Los *habitus* han generado ciertos esquemas o patrones de comportamiento repetitivos, pero creativos también, susceptibles de reproducirse en el continuum espacio-tiempo de las experiencias históricas y sociales. Si la hipótesis de los campos mórficos es científicamente correcta y todo parece indicar que así sea (sea o no aceptable su explicación, pero sin dudar de su hecho), estas experiencias se pueden reproducir, en su elementos esenciales, en otros contextos alejados en el espacio-tiempo, o sin contacto directo.

Esto sería importante para la reproducción de patrones horizontales, dialogantes y participativos, no solo del poder, sino también de la planeación y ejecución de cualquier dimensión social de la vida de los seres humanos. Si estos ejemplos imperfectos son realmente significativos es por la *carga alternativa* que llevan a cabo. Esto significa que en otro lugar, en otro tiempo, esas mismas demandas volverán a producirse (no en un paradigma de historia repetitiva, pero sí de modo creativo y adaptado a otros contextos culturales, políticos, económicos y sociales).

Así, la experiencia de una república centroamericana llamada Nicaragua liberada del poder estadounidense a finales de los ochenta y durante esa década, era especialmente significativo para el imperialismo de EUA de la época, vía Ronald Reagan, más por su potencial de "efecto ejemplo" para Centroamérica y el resto de Latinoamérica (después del trauma estadounidense con Cuba e, incluso, con Vietnam), más que por los limitados intereses económicos que se pudiera encontrar allí. Cualquier proceso de liberación es especialmente letal para cualquier dominación impuesta, precisamente por su difusión no local a nivel de campos mórficos (conectaría así con el principio de no-localidad cuántica, como hemos visto anteriormente).

7. Categorías especialmente importantes para un análisis sociológico holístico son las categorías de *identidades flexibles y provisionales* y de *fragmentos de subjetividad*. Nos parece que describen muy

pertinentemente la experiencia de aquellas colectividades e industrias-comercios autogestionados desde el punto de vista sociológico, y sobre todo humano, de la construcción de actores sociales (sin fetichizaciones de los actores sociales como tales). Actores sociales latentes condenados históricamente al ostracismo, en el mejor de los casos, pero mejor descritos como objeto de explotación, opresión, alienación. Es decir, ese paso de objetualidad a la de subjetividad.

En efecto, si hay algo más marcante en la experiencia autogestionaria de las colectividades y las industrias y comercios autogestionarios, fue esa experiencia de que los actores populares fueran protagonistas de su propia historia. El tomar conciencia de sus propias identidades como seres humanos *activos y transformadores/as de la historia*, o mejor, *de su propia historia* fue uno de los mayores éxitos del proceso revolucionario libertario. Cada conquista de su emancipación en lucha en contra de las opresiones históricas del campesinado y, más recientemente en la Historia de España, del proletariado urbano, marcó un hito histórico en el país. Fueron “las y los de abajo” los principales sujetos históricos de estos cambios. Supieron crear redes de apoyo y resistencia, y entrelazar las experiencias liberadoras.

Ahora bien, esta realización paulatina y dinámica de su identidad, o, diríamos mejor, de su subjetividad, abrió conquistas no solo a nivel de su autoestima y de su capacidad para organizar como tal la producción, sino también del poder de discutirlo todo desde esquemas democráticos directos y participativos. Por eso, aquí el aspecto simbólico-cultural se hace determinante. El crecimiento en *concientización* (por emplear la expresión de Paulo Freire) es lo que mejor expresa este avance autogestionario. Frente a la heterogestión y la heteronomía, la dependencia de otro, de algo foráneo, de un “algo externo” que siempre se nos impone, la autogestión suponía ser conscientes de que se es capaz, con nuestras propias fuerzas, de gestionarlo todo.

Por supuesto, no hay ninguna economía totalmente autosuficiente, ningún poder totalmente autárquico, pero ese era el “tipo ideal” que, *con mucha mística*, implementaron. Por eso, *autarquía y federalismo*, como hemos dicho ya en otros momentos, fueron dos principios ácratas claramente desarrollados en estas prácticas de autogestión colectiva. Autogestión era, por lo tanto, en este sentido, la “posibilidad de ser”,

a través de un hacer colectivo, compartido, participado (sin excluir contradicciones también, como dijimos).

“Posibilidad de ser” significa posibilidad de ser personas, ser humanos, y por lo tanto, creativos, humanizados y no meras piezas de un sistema de producción y de sumisión política. No podemos quedarnos meramente en las conquistas económicas y políticas de las colectividades y procesos autogestionarios de la revolución española libertaria. Aunque no olvidemos que no fueron solo las y los anarquistas quienes llevaron a cabo la autogestión (hubo muchos sindicatos de la UGT comprometidos, más en unos espacios geográficos que en otros, así como algunas fuerzas políticas que lo apoyaron), pero la voz cantante y mayoritaria del proceso autogestionario fue cenetista. Y, claro está, también el espontaneísmo popular.

Por consiguiente, en nuestra opinión, fueron estos elementos socio-culturales, o, en el sentido más amplio del término, *antropológicos*, las mayores conquistas de todo este proceso autogestionario de la revolución española del 36. Posiblemente porque había elementos antropológicos de ayuda mutua e intersolidaridad (en la línea kropotkiana) muy presentes en la historia española de “las y los de abajo”, principalmente en el campo, así como experiencias comunitarias en esta línea, que favorecieron el que estas experiencias autogestionarias libertarias pudieran haberse dado con relativa facilidad (hay otros factores explicativos también). Si se nos permite generalizar aquí, nos atreveríamos a decir que la autogestión pudo darse porque hay tendencias autogestionarias, *latencias autorganizativas*, en la antropología humana, que lo hicieron posible, cuando las circunstancias apropiadas se dieron.

¿Identidades provisionales y flexibles? ¿Fragmentos de subjetividad?
¿Qué quiere decir esto en el proceso autogestionario?

Podemos entenderlo aquí como una propuesta de *identidades plurales*. Es decir, cada uno de las y los actores sociales desempeñaba varias identidades en sus interrelaciones sociales. Por ejemplo, un campesino de la colectividad libertaria de Alcorisa (Aragón) puede ser al mismo tiempo campesino, padre de familia, hombre, hijo y co-elaborador de la *tarjeta de abastecimientos* de la colectividad. Cada una de esas diversas identidades puede entrañar algunas contradicciones entre sí, pero pueden ser resueltas de “manera libertaria” y “humanista”,

aunque es cierto que puede implicar también diferentes tomas de conciencia de la realidad que le envuelve, una realidad plural.

¿Pueden ser provisionales y flexibles esas identidades? Depende de lo que se piense y se cuantifique como "provisional". Algunas de esas identidades pueden ser más duraderas (por ejemplo, "ser campesino"), pero lo que es cierto es que el modelo tradicional histórico de identidad campesina en España, había entrado en crisis, y nuevas identidades campesinas se podrían hacer presentes en este contexto. Ahora, un campesino podría estudiar, aprender ciencias y dialogar abiertamente, pues no había peso de la autoridad que le aprisionase. Era la "tomada de la palabra", literal y simbólicamente concebida.

Así, todos los *micro-procesos de emancipación liberadora* que se realicen en esas diversas identidades, y que no sean a plenitud, pueden ser catalogados de propiciadores de "fragmentos de subjetividad" del actor social en cuestión. En nuestra opinión, la revolución social iniciada con la puesta en marcha de las diversas colectividades implicó también fuertes experiencias de "revoluciones interiores", revoluciones de conciencia (crítica) con respecto a tantos patrones de comportamientos tradicionales y opresores de tipo histórico. A veces esto es fácil de decir, pero es impresionante que esto se hubiera dado con gran significatividad social e histórica.

Dicho al estilo de Paulo Freire, los *opresores internalizados* fueron perdiendo peso y algunos hasta posiblemente desaparecieron. Esos "opresores" podían muy bien ser a nivel de ideas más abstractas que impedían una liberación de conciencia personal (por ejemplo, el modelo de autoridad política, patronal o religiosa, que ahora empezaba a hacerse añicos de manera progresiva). En este proceso de liberación, se ganaron verdaderas "zonas liberadas" de conciencia individual, lo que hemos denominado "fragmentos de subjetividad". Por consiguiente, la revolución social de la autogestión libertaria de las colectividades y demás industrias y comercios autogestionarios tuvo por consecuencia un crecimiento de *subjetividad social* también.

No importaba qué espacio liberado fuera. Era siempre un incremento de mayor conciencia crítica. Y en eso era muy importante, siguiendo lo que dijimos de Tilman Evers.

Y es que siendo muchas las identidades *atribuidas* por la sociedad (organización social), la verdad es que hay siempre la necesidad de aceptarlas, recrearlas e incorporarlas por parte de cada sujeto. Por lo tanto, hay aquí un espacio de subjetividad, que puede ser ejercido de manera crítica (desobediencia civil o insumisión existencial y social) o de manera sumisa y obediente.

En todo caso, siempre hay algún cambio introducido por el sujeto más obediente, aunque sea hecho por su inconsciente. El resultado es que la atribución de identidades sufre siempre algunos cambios. Sin embargo, en el momento que hemos estado estudiando, durante la Revolución española del 36, se aceleraron las reconstrucciones de identidades y pudo haber bastante creatividad en esto. En otras palabras, las identidades fueron reformuladas. Especialmente, por aquellos y aquellas que estaban “en la parte baja” de la pirámide económica, política, social y cultural de la sociedad española de aquella época.

8. Relacionado estrechamente con el punto anterior está la experiencia de *empoderamiento* o *apoderamiento* (categoría en castellano que traduce la expresión inglesa *Empowerment*). No nos referimos aquí a una versión un tanto *light* que suele utilizarse en algunos programas de intervención social, que pueden tener sin duda su sentido y sus resultados. Se trata aquí más bien de un empoderamiento *radical* de los actores sociales de las colectividades/empresas autogestionarias del período estudiado. Una definición aceptada de empoderamiento (o apoderamiento) está referida al proceso mediante el cual se aumenta la fortaleza espiritual, política, social o económica de individuos y comunidades, con el objetivo de impulsar cambios positivos en las situaciones en que viven. Normalmente implica el desarrollo en el beneficiario o beneficiarios de una confianza en sus propias capacidades¹⁶⁶.

Personalmente, preferimos llamar “autoestima” a esta confianza básica. De alguna manera, el empoderamiento individual o colectivo parte de una toma de conciencia del propio valor y de sus capacidades de autogestión. Evidentemente, siglos de opresión sobre campesinos/as, de negación de derechos básicos o reducción al mínimo vital de sobrevivencia (especialmente en lo que se refiere a sus

¹⁶⁶ Cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Empoderamiento> (última revisión del día 23.06.2015). Consulta del día 26.06.2015.

derechos individuales y sociales) han creado un patrón de comportamiento y autoconciencia bajo, autodepreciativo, de sumisión. Por el contrario, la toma de conciencia del propio valor, de la propia autoestima, de haber sido privado de una serie de derechos que todos y todas deberían compartir, lleva a situaciones de conciencia de sí, de revuelta, de ganas de lucha por unos derechos injustamente robados a lo largo de los siglos. La práctica es la ejemplificación de ese autopoder en acción.

Humillar a alguien de un modo sistemático, aprisionarle mentalmente, por medio de prácticas culturales opresivas, es una manera de reificar, objetualizar, alienar a ese alguien. También pueden ser sujetos colectivos oprimidos ("clases", "géneros", "estratos sociales"). Y hay prácticas sociales que buscaban precisamente esto, para someter a capas mayoritarias de la población.

En este aspecto, la práctica de la autogestión en las colectividades y empresas llevó sobre todo a una liberación moral y simbólica de las y los trabajadores. Pudo darles autoestima individual y colectiva, y demostrar en la práctica que ellos y ellas sí que eran capaces de gestionar sus vidas y la de su comunidad, *de una manera integral*. Aunque no hubiera sido más que por este aspecto de crecimiento moral y humano, la existencia de las colectividades y empresas autogestionadas hubiera tenido sentido y valor. Aquella gente pudo "despertar" efectivamente a una vida más plena. De nuevo, comprobamos aquí que la revolución social va unida a la revolución interior, moral, humanizante. En sentido holístico, ambas se dan de la mano y son una sola. Ambas se refuerzan. Ejercieron su "racionalidad sustantiva" colectiva.

Por lo tanto, el empoderamiento fue real y *demostrable*. Evidentemente, esto no podría ser tolerado por las capas más reaccionarias de aquel entonces. Pero fue además algo preocupante para sectores de las capas medias de la sociedad, algunas incluso que presumían de ser progresistas. La tragedia final de la República fue realmente no confiar en último término en el pueblo, y en los sectores populares como campesinos/as y obreros/as. Ni siquiera confiaron del todo (salvo honrosas excepciones) en los mismos sindicatos, cuando fue el levantamiento militar en contra de la autoridad vigente. La República, en la figura de muchos alcaldes e instituciones, no quiso, en un primer momento, proporcionar armas al pueblo, con ganas de

frenar ese golpe militar. Diríase que la República tenía más miedo del pueblo armado que del golpe militar de los fascistas. Pagó por ello un precio caro.

9. Especialmente a destacar fue también la experiencia de *género* en esta praxis autogestionaria libertaria.

También tiene que ver estrechamente con los dos últimos puntos que venimos refiriendo. Hubo un intento de cambio de concepción y de relaciones de género entre hombres y mujeres, pero fue *insuficiente*. Se caminó algo, pero parece que los preconceitos y los prejuicios no científicos en contra de las mujeres impidió mayores espacios de libertad. La *inequidad de género* continuó existiendo, pese a las proclamas teóricas en contra de esto. Y tampoco los propios anarquistas fueron más allá en esto. Por ejemplo, refiere Raúl Ruano Bellido (2009) lo siguiente:

“Dentro del anarquismo español, los trabajos de Ackelsberg se han centrado en la organización *Mujeres Libres*, examinando el papel desempeñado por las mujeres en el conjunto del movimiento anarquista de nuestro país. Al observar las relaciones hombre-mujer dentro de la comunidad libertaria, se aprecian algunos de los puntos débiles de la práctica anarquista. Si bien es verdad que los teóricos anarquistas insistieron en la igualdad de derechos y obligaciones entre ambos sexos y otorgaron una importancia pareja a hombres y mujeres en el desarrollo revolucionario, lo cierto es que en la práctica los militantes anarquistas dejaron mucho que desear en el trato que dieron a las mujeres y en la forma en que se relacionaron con ellas” (Ruano, 2009: 264)¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Raúl Ruano realizó en su notable estudio sobre *Sociología y Anarquismo* varias entrevistas a profundidad con actores sociales de la época. En una de ellas, en la que entrevistó a Carmen Mesa, ella le confirmó que en los sindicatos anarquistas había mucho *machismo*: “En ese aspecto las mujeres empezaron a visitar un poquito los sindicatos, pero había mucho machismo, mucho. Parece mentira... entonces yo no lo comprendía. En los medios libertarios no admitían a las mujeres, no, la mujer a la cocina, yo lo he oído decir a muchos compañeros muy... y que ha ido la mujer a decir algo y le ha dicho: ‘tú a la cocina’. Entonces empezamos a ir grupos de muchachas, pero sin carné. Allí en el sindicato no estaba nada más que yo de mujer, después ya llegaron otras muchachas, las Vegas, a las dos las fusilaron, en la casa hasta la abuela era revolucionaria, ¿sabes? Estas muchachas sí. Al Ateneo sí pertenecían todas, porque se hizo un grupo de teatro que nunca pudimos representar en ningún teatro porque cogíamos obras muy fuertes y no las elegían... Entonces ya sí que venían muchas mujeres, pero venían a las charlas, no como militantes, carné yo creo que no tenía nadie más que yo. Porque como no se pudo conseguir... porque había que

También hay congruencia con esto en el estudio que hizo Mary Nash, de la Universidad de Barcelona, en el libro *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*, de Julián Casanova (coordinador) (2010), que lleva por título "Libertarias y anarcofeminismo" (139-165), muestra claramente las dificultades que el nuevo paradigma, en aquel entonces, tuvo para salir adelante.

En efecto, cuenta esta investigadora que incluso Federica Montseny, la primera mujer ministra en un gobierno español, no tenía muy claro lo del feminismo. Al principio y durante mucho tiempo de su vida militante, pensó siempre que lo fundamental era liberar a la clase obrera como tal. La mujer sería liberada dentro de este proceso. En 1923 dejaba clara su intención de desmarcarse del feminismo al escribir un artículo titulado "La falta de idealidad en el feminismo"¹⁶⁸. Eran escritos juveniles ferozmente antifeministas, donde algunas veces, paradójicamente, hablaba de la viabilidad de un feminismo que fuera "noble y elevado", que calificaba de "feminismo racional o humanista"¹⁶⁹. Así, la categoría de feminismo llevaría el camino de las reivindicaciones, no de sexo ni de clase, sino de humanidad. Su discurso anarquista rechazaba la especificidad del problema femenino. Por eso, llegará a decir: "¿Feminismo? ¡Jamás! ¡Humanismo siempre!"¹⁷⁰. Solamente mucho más tarde, después de la Guerra Civil y ya en el período de la transición española hacia la democracia formal, cuando regresó desde Francia, defendió en España un feminismo anarquista¹⁷¹. Pero paradójicamente, Federica Montseny quedará en el imaginario popular como la figura de la lucha por la emancipación de la mujer y con contenido feminista.

Pues bien, este breve excursus nos muestra cómo las resistencias mentales a ciertas liberaciones estaban presente también en el

conseguir al menos diez para crear una sección de sastresas, del gremio de la aguja, pues nada. Y se hablaba mucho en las asambleas" (Ruano, 2009: 264-265). Otros textos insisten en este mismo aspecto: jóvenes golpeadas por un familiar o compañero por querer hablar en público en un mitin o conferencia, otros pensaban que la mujer era una esclava (*sic*) que sólo había nacido nada más que para tener hijos y para tener una cocina en condiciones (cfr. Ruano, 2009: 265). No todos serían así, pero todo esto muestra que la igualdad genérica, incluso en ámbitos más conscientes libertarios, era todavía algo lejos de la realidad. Y es que los esquemas mentales no se cambian en dos días...

¹⁶⁸ *La Revista Blanca*, 1 de diciembre de 1923 (cfr. Mary Nash in: Casanova, 2010: 151).

¹⁶⁹ *La Revista Blanca*, 1 de septiembre de 1925 (*ibid.*: 151).

¹⁷⁰ *La Revista Blanca*, 1 de octubre de 1924 (*ibid.*: 152).

¹⁷¹ Para más datos y análisis del *anarcofeminismo*, véase todo el artículo anteriormente citado.

movimiento anarquista, por más que hubiera habido algunos avances significativos en este sentido. Muchas veces son más bien *opresiones invisibles*, de las que no se tiene conciencia (en el caso de los varones anarquistas su situación de privilegio de género no les dejaba percibir con claridad esto). Pero es muy posible que el nuevo ambiente de mayor libertad y sensibilidad por la justicia social significó para las propias mujeres un camino de liberación. Camino de liberación que hubiera continuado con importancia si no hubiera sido la derrota en la Guerra Civil de la zona republicana, ya que el franquismo supuso una pesada losa para la emancipación de la mujer en las décadas siguientes.

La conclusión que sacaríamos de aquí sería que, efectivamente, una mayor igualdad de género haría parte de un planteamiento libertario holístico, de su "tipo ideal". Siempre hay una notable diferencia entre la práctica real y su "tipo ideal". En esto, era muy clara la diferencia. La liberación no era solo para las mujeres, sino también para los propios hombres. Y no sólo liberación de las mujeres sino también de todas las cargas negativas y prejuicios que "lo femenino" ha implicado históricamente. O sea, liberación de las mujeres y de "lo femenino" como tal. También en las mentes de los hombres.

10. Finalmente, un último punto en el que un paradigma holístico podría ayudar a fortalecer el anarquismo histórico. Es lo que podríamos enunciar como una *síntesis creativa de anarquismo social y anarquismo existencial*.

¿Qué queremos decir con esto?

Durante mucho tiempo hubo una contraposición de dos tendencias, o mejor, de dos acentos diferentes en el movimiento anarquista como un todo. Por una parte, una corriente libertaria más individualista, que defendía los valores de la vida individual como un todo y que lo fundamental era que no hubiera ningún poder sobre el cuerpo de los individuos como tales. Por otra parte, otro grupo de anarquistas que, sin negar la importancia de la agenda individual de sus acciones, creía más fundamental la lucha social, con todo lo que ello implica a nivel del trabajo (anarcosindicalismo), de la lucha anti-Estado o anti-autoritarismo en general. Esta segunda corriente veía el anarquismo más como una corriente social, revolucionaria, anti-política, anti-estatal y, desde luego, defensora de incrementar todos los procesos

autogestionarios que se pudieran apoyar estratégica y tácticamente. Esta segunda corriente era más decididamente *socialista*, socialista libertaria y no estatal. A veces, las descalificaciones entre ambos bandos fueron duras.

Tal vez estemos hoy en otro momento más maduro, donde una síntesis efectiva pueda tener lugar. O tal vez se haya ido produciendo de manera más espontánea. De nuevo, se trata de cuestiones de acentos, más que de confrontación de filosofía libertaria (aunque muchos anarquistas sociales tienden a despreciar planteamientos extremadamente individualistas del tipo de Max Stirner).

En efecto, autores como el ya referido Raúl Ruano o Tomás Ibáñez¹⁷² podemos decir que defienden una postura libertaria que, en nuestra opinión, sintetizan lo mejor de ambos. No es el objetivo de esta investigación ahondar este punto, pero quisiéramos dejar algo de nuestra postura en este punto, sobre todo porque tiene que ver con la cuestión holística. Lo importante es visualizar que ambas tendencias anarquistas buscan ambas superar cualquier dominación que se dé. Y se puede comenzar por el cuerpo individual o el cuerpo social, pero habrá que conseguir la liberación en ambos, que en realidad son uno solo (desde una epistemología holística no existe esa dualidad o, más bien, solo de manera relativa).

Pero puede dar la impresión de que habría una cierta contradicción entre lo que defendimos en el capítulo anterior, en la fundamentación de la autogestión (por ejemplo, utilizando las categorías de *utopía concreta* de Ernst Bloch, y lo que defendimos en algunos momentos de este capítulo, en línea más posmoderna. Dicho con otras categorías más neutrales diríamos que parece haber habido una contraposición entre una tendencia más “futurista” y otra más “presentista”.

¿Qué queremos significar con esto?

Por “futurismo” queríamos indicar esa *opción de futuro*, de ideal a lograr históricamente en el futuro, varias veces inequívocamente sostenida a lo largo de la investigación. Aplicado bien al anarquismo como tal o a la autogestión libertaria, de manera más específica, estábamos resaltando el aspecto del *horizonte utópico* de estas

¹⁷² Véase su reciente libro *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y posanarquismo* (Virus Editorial, Barcelona 2014).

propuestas. Era un proyecto de futuro. Lo que se podría dar en el aquí-y-ahora sería más bien categorizado como *anticipaciones utópicas*. La diferencia más notable con respecto a Ernst Bloch sería que él defiende que la utopía concreta es el *marxismo* (humanista), aunque no negaría que muchas veces a lo largo de la historia hubo propuestas utópicas que caerían bajo el rótulo, un tanto genérico, de “libertarias”. Parece que la lectura hecha de las experiencias de las colectividades y empresas autogestionarias habidas en la Revolución española del 36, encaja con esto.

Es incluso una “propuesta ética” (en la cual el ya citado Helenio Seña nos ayuda a clarificar). Y si vemos con atención el material visual y entrevistas hechas en los vídeos históricos de la CNT de la época, que hoy disponemos¹⁷³, nos damos enseguida de toda aquella emotividad, entusiasmo, por construir el anarquismo y la igualdad con libertad de todos y todas. Es para un *futuro próximo* (no tan lejano): la racionalidad de la “Idea”, como lo llamaban en aquella altura, es tal que se impondrá sin duda. Es una especie de una fe secularizada en el paraíso (terrestre).

Pero, por otra parte, hubo también una tendencia muy fuerte a unir las reivindicaciones sociales a demandas que podríamos denominar “humanistas” y “humanizadoras” de la vida cotidiana, a una vivencia plena de libertad aquí-y-ahora. Es decir, se destacaba más el presente, lo inmediato, el disfrutar de la vida ya, aquí-y-ahora. Por ejemplo, todos los factores que mostraban la “fraternidad anarquista” vivida en aquel entonces (las tertulias y debates en los “Ateneos libertarios” sobre temas que interesaban a la gente y que eran propias de su vida cotidiana: higiene, la actualidad científica, la sexualidad, el cuidado de hijos e hijas, el así llamado “amor libre”, etc.). Pero había otras cuestiones: los paseos al campo, con sus fiestas y su espacio de recreo y “formación libertaria”; el interés por el esperanto como lengua universal; el vegetarianismo; el naturismo; e incluso el nudismo, como forma libre de vivir; algunos y algunas también mostraban interés por una “religión cósmica” (no por las iglesias institucionales); o por lo que hoy denominaríamos “ecología”, etc.

¹⁷³ Cfr. el conjunto de nueve DVDs en: “CNT. 1936-1939. Archivo cinematográfico de la Revolución española”, editado por la Confederación Nacional del Trabajo-AIT (s/f). O el DVD “Sueños colectivos. Revolución social en el Alto Aragón” (documental de Manuel Gómez y Marco Potyomkin)(Producciones Potyomkin, 2011). Y hay también un interesante “Cancionero Libertario”, con textos de Julián Casanova y Plácido Serrano (Ed. PRAMES, Zaragoza 2010).

Todas estas cuestiones, que resumiríamos diciendo que tenían que ver con su presente histórico, con su aquí-y-ahora, sin dejar para que se realice en una revolución del futuro, y que diríamos que eran también una "revolución del presente", del aquí-ya-ahora, de la vida cotidiana, o como hemos denominado antes, al hablar de "anarquismo existencial", y que ahora podríamos denominar más bien como "revolución existencial", estaban también muy boyantes e interesaron a mucha gente libertaria. Los ya citados vídeos de la CNT de la época también muestran en diversos momentos estas cuestiones, si bien el tema de la guerra (y la necesidad de ganarla) se fue haciendo cada vez más perentorio.

Por consiguiente, es una falsa contradicción oponer ambas tendencias. Sería caer en un dualismo anti-holístico. Aunque puede haber "acentuaciones" diferentes, estas no tienen que ser opuestas, sino que pueden ser conjugables, sintetizables. La autogestión es individual/social conjuntamente, porque la alienación también es una sola (aunque se manifieste de diferentes maneras).

De esta forma, una autogestión libertaria que no fuera integradora de los aspectos socialistas de la propuesta ácrata, una socialismo de propiedad social de la riqueza y todo lo que una programación relativa de una nueva sociedad alternativa implicaría, y que dejase de lado los aspectos individuales de la "autogestión de la vida", de la autogestión de lo cotidiano, donde los aspectos éticos, humanistas, existenciales, no sería tal autogestión. Sería más bien un constructo teórico con el rótulo de "anarquista", pero sería poco reconocible para la gente que busca libertad con justicia e igualdad para su propia vida.

Y no se trata solo de conjugar un anarquismo constructivista con un anarquismo espontaneísta, como estudiamos en un capítulo inicial. La tarea no es solo en la propuesta social, es igualmente en el área del individuo como "territorio de liberación". Nos parece que esto encaja muy bien con las propuestas de M. Foucault, de un Nietzsche "revisitado" o de una posmodernidad moderada (es decir, aquella que "no quiera echar fuera el niño con el agua sucia"). La tarea es liberar el Presente, en el presente, y por eso hay que partir de él.

Cierto, si reflexionamos teóricamente sobre ello, vemos que no es posible revolucionar el presente sin ver todos los hilos tendidos desde el pasado (o como vimos antes, tener en cuenta los "campos mórficos")

del pasado). Pero si no defendemos un determinismo absoluto (y las y los libertarios siempre parecen haber sido grandes defensores del "libre arbitrio", sea cual fuere lo que se entienda específicamente con esta categoría), podemos creer también que hay también espacios abiertos (la tal "apertura de sistema" en este caso, "apertura epistémica") de cara al futuro próximo (y a medio y largo plazo) en el caminar por mayor y mejor libertad. La dialéctica macro-micro permite concebir el grado de "determinismo" (relativo) de la estructura o lo macro, junto con la apertura del actor que se mueve en lo micro. Esto nos permite, en esta dialéctica macro-micro y estructura-acción social, al menos teóricamente, centrar de un modo correcto el problema.

En definitiva, la autogestión libertaria o es *integral*, o es *holística*, en nuestra propia terminología, o no lo será. Contraponer lo social a lo individual, o viceversa, nos parece ir en contra además de la mejor Sociología que se practica hoy día. Y, por supuesto, ir en contra del más ansiado deseo de una sociología holística, más allá de dualidades y oposiciones jamás sintetizables. Al menos como "tipo ideal". Ya sabemos que la realidad puede ser un tanto diferente.

Pero, por lo menos, sabemos a dónde nos tenemos que dirigir: al centro de nuestras vidas liberadas, al centro del Cuerpo Social como un todo y desde el cual cualquier micro-emancipación tiene efectos significativos sobre lo macro-social (*resistencia y liberación holográficas*).

La revolución hoy, aquí-y-ahora, es la revolución del todo social. Por eso, nos parece que es un falso dilema contraponer revolución aquí-y-ahora y utopía futura. La utopía ya empezó con la autogestión.

0000000 ----- 0000000

Una observación final, de tipo *epistémico*.

Categorías como la *unidad dialéctica de las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas y sociales*, así como "*ciencia con conciencia*" (*autobservación* o *autorreferencialidad*), dicen más respecto a categorías *epistémicas*, es decir, del propio análisis holístico empleado, que a los propios contenidos sociales analizados. Se refieren más a la

Teoría Social (o Sociológica, si lo preferimos) como tal que a los resultados de su análisis.

De todas formas, muestran como cualquier “constructo teórico” de análisis e interpretación de la realidad social es siempre muy relativo, provisional, flexible y perfectible. También lo es este de un paradigma holístico de la sociología. Porque “el mapa no es el territorio” (es otra manera de expresar lo que denominamos bajo la categoría de *Apertura del Sistema*).

Pensamos, por eso, que no hay que olvidar la enseñanza de la penúltima tesis del famoso *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein:

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (Wittgenstein, 2009: 132).

La sociología holística fue solamente esa modesta escalera que nos ayudó a comprender un poco mejor la experiencia de la autogestión integral libertaria del 36.

¡Eso esperamos!

“Para el anarquista,
la libertad
no es un concepto filosófico abstracto,
sino la posibilidad concreta
de que todo ser humano
pueda desarrollar plenamente en la vida
las facultades, capacidades y talentos
de que la naturaleza lo ha dotado,
y ponerlas al servicio de la sociedad”
RUDOLF ROCKER¹⁷⁴.

9. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Después de lo que hemos investigado sobre la Autogestión libertaria (tanto a nivel histórico como a nivel teórico) a lo largo del camino recorrido hasta aquí en este trabajo, nos queda ahora resumir lo hecho y sacar algunas conclusiones de todo ello. Por lo tanto, hay dos puntos a desarrollar en este capítulo: Resumen y Conclusiones.

Veámoslo a continuación.

9.1. Resumen

9.1.1. Lo que pretendimos realizar en la tesis fue intentar descubrir si existía alguna propuesta *positiva* del anarquismo histórico con respecto a la construcción de una sociedad alternativa. Frente a las habituales críticas de sus detractores, diciendo que el anarquismo era un pensamiento crítico-negativo y nihilista, que a lo sumo solo podía servir de correctivo y de control a los autoritarismos de cualquier especie (tanto de derecha como de izquierda), el socialismo libertario presentó propuestas concretas de organización de una sociedad alternativa frente al *status quo* de su contexto, tanto a nivel teórico (reflexiones sobre el comunismo libertario y anarcosindicalismo) como práctico (colectividades campesinas, así como industrias y empresas autogestionadas a nivel urbano en varios lugares). No deja de ser también el anarquismo ese espacio de crítica antiautoritaria, pero

¹⁷⁴ Noam Chomski, en el ‘Prólogo’ a la primera edición inglesa (1970) de Daniel Guérin (2004: 13-14).

históricamente caminó hacia algo más positivo: la construcción de una sociedad autogestionada.

9.1.2. Estudiamos así especialmente, en sus líneas fundamentales, la propuesta de las colectividades españolas del 36-39, tanto a nivel agrario, como en lo referente a la autogestión en la industria y servicios, si bien fijándonos más en las colectividades campesinas de Aragón, por cuanto sus propuestas fueron más radicales y completas que las urbanas en lo referente a la integralidad de la autogestión.

9.1.3. Escogimos precisamente esta *unidad de estudio* por cuanto esta experiencia española fue muy significativa en el número de gente implicada y en la radicalidad y extensión de las propuestas y de sus realizaciones. No hubo hasta ahora en la Historia experiencias/experimentos de realizaciones anarquistas de la autogestión que implicara tan grande número de gente y que despertara internacionalmente tanto interés... y temores.

9.1.4. Observamos también cómo fue una *paradoja de la praxis histórica* la que llevó a que la propuesta libertaria se llevara a cabo precisamente ante el hecho del golpe del Ejército (o una parte de él) frente a la República. La dialéctica de la historia provocó que esto se llevara a cabo y surgiera esta *revolución social*, porque el *putchismo* militar lo provocó. Evidentemente, fue posible esta realización histórica alternativa también porque había habido mucha preparación práctica y teórica anteriormente, durante varias décadas. No surgió de la nada.

9.1.5. Nuestra metodología nos llevó a fijarnos en dos dimensiones de la propuesta anarquista: la práctica y la teórica. Tuvimos que hacer un ejercicio de presentación histórica (con comentarios sociológicos) para contemplar mejor qué ocurrió allá en concreto. Pudimos darnos cuenta de que las cosas no se dejaron a la mera improvisación, sino que hubo incluso elementos de una *racionalidad instrumental* operando a lo largo del proceso de autogestión (por ejemplo, la preocupación por el cálculo estadístico de la producción y el consumo en varias colectividades y cómo eso fue incluso compartido entre ellas). La teorización que llevamos a cabo intentó encontrar esa racionalidad a través de la reflexión sobre el *tipo ideal* de la autogestión integral (que llamamos también 'social' o, más bien hacia el final de la investigación, 'holística').

9.1.6. Nuestra hipótesis de trabajo era entonces que la puesta en práctica del socialismo libertario fue posible, no era una mera "quimera" (distinguimos este término del de "utopía") y tratamos de describir e interpretar lo mejor que pudimos qué ocurrió en aquel entonces.

9.1.7. Intentamos también entender la lógica del propio *sujeto social* que llevó adelante el proceso: el campesinado (principalmente, en Aragón) y, en menor medida, las y los trabajadores industriales y de servicios, en aquellos lugares donde se realizó (en Cataluña, Levante, algunas partes de Madrid, etc.). Por la peculiar estructura económica del país en aquel entonces, el número de trabajadores/as industriales era todavía pequeño en comparación con las y los campesinos. Aunque este aspecto no lo analizamos extensamente, no olvidamos en varios momentos de preguntarnos sobre qué clase *revolución interior* (*fragmentos de subjetividad* emancipados y liberados) tuvo que ocurrir para que esto se hiciera realidad y qué pudo pasar en las mentes de la gente que se integró en este tipo de prácticas novedosas que se llevaran a cabo. Esto es un análisis desde el actor social que queda en abierto para posteriores investigaciones y que quedó aquí solamente presupuesto.

9.1.8. Fue interesante tomar conciencia igualmente que, en la preparación de esta efervescencia social libertaria, desempeñó un papel importante la *literatura de intervención*. Fue importante porque ella supo discutir determinadas temáticas sociales del pensamiento libertario de una manera popular y cercana a la gente. Aunque pudimos ver personalmente que la calidad de los escritos literarios no era alta, sin embargo los contenidos fueron hallados muy pertinentes para un más amplio proceso de *concientización* (en terminología de Paulo Freire) popular.

9.1.9. Fue también interesante observar dos importantes tendencias en el anarquismo español: la tendencia más *constructivista* y la tendencia más *espontaneísta*. Digamos que el resultado final fue una sabia conjunción de ambas, sin que en el caso español pareciera haber grandes conflictos en este sentido dentro de la familia libertaria. En todo caso, sería una temática particular interesante de investigar más específicamente. Tampoco parece haber habido, en el caso español y durante la experiencia de la revolución social del 36-39, grandes conflictos de peso entre las diversas tendencias (clásicas) del

anarquismo, de las que hemos venido hablando a lo largo de la investigación. Los problemas fueron más bien a la hora de las estrategias, las tácticas y las correspondientes prácticas.

9.1.10. Igualmente, en otro orden de ideas, nos dimos cuenta que era un tanto artificial contraponer la postura socialista libertaria a una de anarquismo más existencial (preferimos esta palabra a la más negativizada de "individualismo"). En realidad, también ambos niveles estuvieron implicados mutuamente en la propia experiencia.

9.1.11. Pudimos percatarnos de que no hubo una sola manera de realizar la Autogestión libertaria. Tanto en las colectividades como en las empresas y fábricas autogestionadas se dieron unos principios básicos, pero la estrategia y tácticas fueron diferentes en función de factores circunstanciales, de orden histórico, de las condiciones iniciales de la unidad en cuestión, de los diversos acontecimientos políticos que se fueron produciendo en la marcha de los acontecimientos y de la psicología social de sus protagonistas y gestores. En una palabra: no hubo una "cartilla autogestionaria" por la que todos los procesos deberían conformarse (aunque sí hubo *instrumentos técnicos de organización* que fueron compartidos). Los principios básicos eran que la propiedad era de la colectividad o de las empresas/fábricas (en diversas maneras), estaban en las manos de las y los trabajadores, y que las decisiones eran tomadas de manera asamblearia (también varió si por unanimidad, cuasi-unanimidad o "significativa" mayoría).

9.1.12. En algunos casos, nos parece, no se trató suficientemente (o por lo menos no hubo consensos adecuados) en lo referente al tema de la *transición* hacia el comunismo libertario. Nos atreveríamos a decir que había un acuerdo de base en llegar al comunismo libertario, pero con un debate sin concluir en las fases o etapas hacia él. Algunas veces sí se discutió la diferencia entre el socialismo libertario y el comunismo libertario. El primero estaría animado por el principio: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según su trabajo" (algún autor que estuvo en aquella época, pero reflexionó más recientemente sobre esas experiencias, como Abraham Guillén, pensaba que en esta fase pudiera circular dinero, aunque dinero meramente como equivalente de HT, Horas-Trabajo, siendo la plusvalía acumulada en beneficio de las y los trabajadores de las diferentes unidades productivas o de servicios y autogestionada por ellas y ellos mismos; no sería dinero especulativo,

sino meramente tomado como equivalente de cambios; también habría otros aspectos de este socialismo libertario, dependiendo de las condiciones iniciales de la comunidad donde se realizaría el socialismo libertario, como, por ejemplo, un mercado autogestionario, y desde luego una autodefensa libertaria). El comunismo libertario, por su parte, tendría el lema: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". Nos parece algo así como "el almacén al servicio de todos y todas". Mientras la primera etapa, del socialismo libertario, nos atreveríamos a decir que sería de inspiración más bakuninista, la segunda, de comunismo libertario, de kropotkinianismo. Pero se concluía poco en concreto sobre esta etapa final (se parecía esto a la misma postura de Marx sobre su concepción de la sociedad comunista del futuro). Había tareas inmediatas y urgentes y fue una *autogestión posible*.

9.1.13. Pero también nos dimos cuenta que hubo *muchas limitaciones* en la experiencia autogestionaria anarquista. He aquí algunas: la conciencia de género no fue en la práctica tan consecuente con las aspiraciones más progresistas formulaban en este ámbito; la propia defensa armada llevada a cabo por las y los anarquistas fue en gran parte estratégicamente equivocada y poco "libertaria"; la separación entre autoridades anarquistas de la propia institución de la CNT y las bases entraron en contradicción, especialmente en los años finales de la República (lo que probaría, *a contrario*, que los principios anarquistas sí eran correctos: existe siempre una contradicción entre quienes detentan el poder y quienes son subordinados, en cualquier institución u organización que sea considerada, una tarea interesante para la investigación de *sociología de las organizaciones*); que la autogestión fue realizada a nivel de base, digámoslo así, pero las estructuras políticas de Estado, el capitalismo dominante y muchas de las estructuras jurídicas "de arriba", en la República, no fueron erradicadas (de ahí la debilidad de la propuesta anarquista frente al Estado republicano y su marginación final desde posturas comunistas estalinistas); etc.

9.1.14. Otras críticas que pudiéramos realizar al anarquismo histórico en el ámbito de la autogestión fue a veces una cierta debilidad en la formación de los principios y prácticas anarquistas (ciertamente, no parece que todo el mundo en la CNT era estrictamente anarquista), su dificultad en encontrar caminos propios, según su propia "identidad", frente a otras posturas de la izquierda (el caso ya señalado de una

autodefensa “libertaria”), su demasiada transigencia en algunos momentos con otras posturas nada progresistas de la izquierda comunista, y sus vaivenes en su relación con el Estado republicano (con todo, pudiera verse aquí, en estos dos últimos aspectos, también un aspecto positivo de *tolerancia* y no imposición dogmática, aunque parece que a veces faltó más claridad de ideas en determinadas situaciones políticas coyunturales, sobre todo al final).

9.1.15. Observamos cómo los anarquistas, por medio de su propuesta de la autogestión integral (a todos los niveles) propusieron acciones en concreto que podríamos llamar insertas dentro de una “racionalidad sustantiva”, utilizando la expresión weberiana. Esa racionalidad sustantiva ordenaba las diferentes acciones prácticas de acuerdo a una serie de valores: solidaridad, justicia social, igualdad, fraternidad/sororidad... Todos esos valores debían ser entonces plasmados en una serie de prácticas sociales, cuyas mejores propuestas fueron precisamente las prácticas autogestionarias.

9.1.16. Dio para captar que toda experiencia (y experimentación) social debe ser *contextualizada*. Lo mismo sucede en el caso del anarquismo español de esta época considerada. Nunca hubo “condiciones de laboratorio” tranquilas y serenas como para poder formular y realizar una propuesta de manera pacífica, sino que la propia experiencia libertaria levantó siempre fuertes contradicciones en los sectores más conservadores, jerárquicos y autoritarios. La radicalización de la época española considerada llevó a experimentar la autogestión en un ambiente de guerra. Dialécticamente, como dijimos, esto llevaba a limitaciones, pero también abría a la posibilidad de nuevas experiencias.

9.1.17. Otro aspecto condicionante y limitante fue la realidad de las “dos guerras”: la guerra externa contra el fascismo y la interna dentro de la izquierda. Entre una izquierda más libertaria y otra considerada más autoritaria y verticalista (del PC de la época). Este proceso de *autofagia* en la izquierda hizo cada vez más difícil el triunfo del bando republicano. Había dos estrategias opuestas en la izquierda española de la época, con respecto a la guerra: una, la estrategia que decía “ganar primero la guerra y luego hacer la revolución”; y la otra que defendía: “ganar la guerra haciendo la revolución al mismo tiempo”. La primera era la opción del comunismo estatista de corte soviético. La segunda era la propia del anarquismo y afines. Sin embargo, hay

quien habla de una “tercera guerra” (Miguel Íñiguez): la que se dio *dentro* de las propias filas anarquistas al enfocar precisamente el problema de la relación entre guerra y revolución, y otras cuestiones de peso.

9.1.18. Para comprender la Autogestión más a fondo propusimos una *fundamentación* de ella a distintos niveles e implicando varios ámbitos. Y dado que la Autogestión era una propuesta de *globalidad* (que lo indicamos con los adjetivos “social o integral”) barruntamos al final una interpretación sociológica holística de la autogestión. No había una sociología holística ya desarrollada pronta a aplicar que tuviéramos a mano, sino que más bien el problema de la autogestión fue lo que nos impulsó a ir creando esta sociología holística (todavía en ciernes). Tal vez ese sea nuestro mayor aporte original en esta investigación. Pero pensamos que hay mucho para trabajar todavía aquí, y este fue más bien un sencillo y modesto comienzo.

9.1.19. Utilizamos algunas categorías cripto-holísticas presentes en otros sociólogos, pero en varios casos *transignificándolas*, es decir, incorporándolas a un planteamiento holístico con cierta libertad de significación en el nuevo paradigma. En otras palabras, ciertas categorías fueron *reformuladas* en clave holística. Esperamos que haya quedado claro en qué sentido quedaron al final, por lo menos de la manera en que hemos usado esas categorías. Otras categorías eran típicamente holísticas.

9.1.20. Somos conscientes epistemológicamente de la *modestia* de todo intento de lectura sociológica de la realidad, también de la realidad histórica. Ninguna teoría conseguirá describir y explicar totalmente qué ocurre en un determinado fenómeno. Son aproximaciones, lecturas. No para caer en un relativismo o escepticismo científico totales, sino para tomar conciencia de toda la riqueza y de lo impresionante que debe haber sido aquella experiencia (en el fondo, indescriptible) por parte de aquellos sencillos actores sociales que llevaron adelante, con mística y entusiasmo, una experiencia de aquella envergadura en el siglo XX.

9.1.21. Finalmente, fijándonos no tanto en los *contenidos* de lo que pudiéramos haber obtenido de la investigación, sino más bien en sus aspectos *formales*, propusimos una *fundamentación* en varios ámbitos epistémicos de la autogestión (en primer lugar, no solo libertaria, y

únicamente después buscamos una fundamentación más en consonancia con la visión anarquista). Esto va unido a una propuesta, simplemente barruntada aquí, como dijimos antes, de creación de una *sociología holística*, que serviría, creemos, de buena base interpretativa a la experiencia autogestionaria libertaria, pues permitiría leerla de manera integral y total. Juzgamos que, desde luego, esta es la parte más original de nuestra tesis, y que exigirá en un futuro una mayor profundización y perfeccionamiento.

9.2. Conclusiones

Es posible obtener varias conclusiones de esta investigación. Digamos que hay incluso una *pluralidad* de conclusiones a sacar, dependiendo de los *intereses* desde los que se haga la lectura. Nosotros personalmente sacamos las siguientes conclusiones, partiendo de los diferentes capítulos de contenido de la tesis.

9.2.1. Conclusiones relativas a la literatura utópica

9.2.1.1. La literatura utópica anarquista desempeñó un papel importante en los siguientes aspectos: (1) fue una popularización del debate teórico sobre modelos de sociedades anarquistas; (2) animó y movió las mentes para la concretización de esos ideales libertarios entre la población, especialmente entre las y los libertarios, y entre toda aquella gente con ganas de cambiar la situación del momento; y (3) tuvo *capacidad pedagógica* para mostrar que un "otro mundo era posible".

Esta literatura fue fruto de debates teóricos grupales o de reflexiones personales, pero también de algunas experiencias prácticas liberadoras, que las inspiraron. Otras veces, fue ella misma la que generó esos debates. Trataron multitud de temas interrelacionados: educación libertaria, relación entre los géneros, sexualidad y amor, importancia del cultivo de las ciencias y de las artes por parte de todos y todas, la abolición de la separación entre trabajo intelectual y trabajo manual (es decir, reflexiones sobre la división social del trabajo), una vida más acorde con la Naturaleza, el nudismo, el vegetarianismo, la propiedad social de los medios de producción, el fin del trabajo asalariado, la desaparición del dinero, la desaparición del Estado..., y

todo ello siempre bajo los principios (conjugados) de la *libertad* y la *igualdad*.

9.2.1.2. Algunos de estos escritos utópicos presentaron modelos concretos muy acabados y pormenorizados de lo que sería realmente una sociedad libertaria alternativa al orden capitalista y estatal vigente, como es el caso de Pierre Quiroule (y otros). En general, ellos estaban en la línea de otros predecesores utópicos históricos de este tipo de literatura.

9.2.1.3. En algunos casos se plantea un socialismo libertario (a veces aparece también bajo la denominación más específica de *comunismo libertario*) ya cercano a su concretización. Pero esto no sería el paso final. Este paso final aparece como la Anarquía misma. Por lo tanto, trataron más bien el tema de la *transición* hacia la sociedad anarquista más inmediata, según lo veían posible.

9.2.1.4. Y, como también dijimos al estudiar este género literario, la literatura utópica cumplió dos funciones importantes: (1) ser *expresión* de una época histórica rica en planteamientos y debates radicales de transformación libertaria; y (2) ser *ocasión* de reflexión y de programación de una transformación social desde la Literatura.

9.2.1.5. La importancia también de este tipo de literatura fue que significó un amplio *espacio de teorización* sobre cómo concebir una sociedad alternativa de corte libertario. Aunque en aquel tiempo recibía el nombre de "novelas", hoy sería mejor calificarlo de "ensayos", dado el contenido de sus propuestas. Tuvo más impacto que un mero tratado teórico sobre qué es Anarquía.

9.2.1.6. Esta literatura utópica o de intervención social muestra que, sin *imaginación utópica*, es muy difícil crear algo socialmente nuevo. El poder de la literatura utópica es *performativo*, ya que es una literatura *de transformación* y *para* la transformación.

9.2.1.7. La existencia de esta misma literatura utópica libertaria y de su variedad muestra que no había un modelo único de realizarse una sociedad libertaria integral. Había una pluralidad de formas posibles. Aunque nos pareció que había en ella un predominio del modelo de un anarquismo social y socialista, no faltaban también las referencias a lo que podríamos llamar los "aspectos existenciales" del anarquismo. Y

nunca se “cercaba el círculo” de las propuestas, ya que habría que estar abiertos/as al *espontaneísmo* de la gente en el proceso transformador.

9.2.2. Conclusiones relativas al contexto histórico de la experiencia autogestionaria libertaria

Destacaríamos las siguientes:

9.2.2.1. Todo experimento social se da en unas concretas coordenadas de espacio-tiempo. Hay toda una dialéctica socio-histórica en la cual dicho experimento se encuadra, y ello tiene elementos *favorecedores* o *posibilitadores* y elementos *condicionantes* o *de constreñimiento*. Las realizaciones de las colectividades también tienen esta dialéctica de base. Hay toda una historia previa del país que dio como resultado la existencia de las colectividades, dentro de un activismo social emergente y radical.

9.2.2.2. Para el período más próximo a la de las realizaciones autogestionarias libertarias, nos encontramos con una estructura del país que podríamos denominar *semi-feudal*, que arrastraba varios siglos, caracterizado por muchas asimetrías, por ejemplo, en la distribución de la tierra, los recursos económicos, la participación política o la escolarización. Mientras había regiones del país más o menos prósperas en el aspecto agrícola (sin que hubiese gran reparto de cara a los propios campesinos), había otras cuya acumulación de la tierra era francamente escandalosa (por ejemplo, en Andalucía, calificada por los historiadores como una de las zonas más pobres de la Europa de la época).

España era en gran parte una nación agrícola y ganadera, con una nobleza reaccionaria que no había apostado en una *reforma agraria*, y un país con pequeña industrialización. La nobleza y la burguesía fueron muy reacias a una modernización que implicara una revisión de las profundas asimetrías de clases existentes. Tampoco hubo una burguesía progresista de peso que hubiera entrado en procesos de reformas profundas del agro español. Consecuentemente, había mucha hambre, miseria y superexplotación de las y los campesinos. Los obreros eran pocos y también con fuertes problemas económicos y sociales, y salarios muy bajos. La República fue un intento de mejorar esta situación, pero se quedó muy corta y fue frustrante para las clases populares.

9.2.2.3. En este contexto, sindicatos como la CNT y la UGT tuvieron un gran papel de concienciación en las ciudades, y también en el campo. Fueron *actores colectivos* que incentivaron un proceso de rebelión y de procura de mejores condiciones de vida. La UGT era en muchos aspectos más reformista y la CNT (constituida por elementos que procuraban un sindicalismo más radical, aunque todos ellos no eran necesariamente anarquistas) más revolucionaria. La CNT luchaba no solo por incentivos de mayor justicia distributiva, sino sobre todo por una transformación radical de la formación social española del momento.

9.2.2.4. La CNT se configuró en un amplio marco de lucha social obrera, que la marcó. Tuvo aciertos y fallos estratégicos, creció y decreció, pero fue avanzando como un poderoso sindicato de masas en la defensa de los intereses de los trabajadores, con una visión de fondo: llegar a la destrucción de la sociedad capitalista y alcanzar una sociedad libertaria (de “comunismo anarquista”, como se decía en aquel entonces). Internamente también tuvo crisis y debates profundos, con tendencias más sindicalistas (aun pretendiendo también una sociedad anarquista, pero de manera más evolutiva) y otras más revolucionarias y rupturistas. Esta oscilación interna marcó su acción externa y sus diferentes períodos.

9.2.2.5. El autodenominado “Alzamiento Nacional” (fecha simbólica: el 18 de julio) agudizó las contradicciones a lo interno de la Segunda República y posibilitó-condicionó la también llamada “Revolución Social” (fecha simbólica: el 19 de julio), con un gran peso en ella de los elementos anarquistas.

9.2.2.6. En este sentido, las colectivizaciones, tanto en el campo como en la ciudad, expresión libertaria de la autogestión, estuvieron encuadradas en el contexto histórico de una guerra civil y de una lucha de clases más intensificada. Por eso, al mismo tiempo, estos factores fueron *posibilitadores* y *distorsionadores*. Sin embargo, no debemos olvidar el importante aporte de la *espontaneidad de la gente* en esta revolución social, más allá de las diferentes filosofías políticas en acción. Esto es particularmente significativo en los diferentes pueblos, donde la gente procuró organizarse colectivamente al principio, independientemente de la familia política o sindical que defendiera cada uno/a (aporte personal de Carlos Ramos en la entrevista realizada el 30 de mayo de 2008).

9.2.2.7. En este capítulo sintetizamos los principales aportes históricos al respecto. Partimos de una historiografía específica y realizamos diversas observaciones sociológicas. No fue tanto un estudio de *sociología histórica*, porque entendíamos que eso, aunque excelente en cuanto a análisis pormenorizados, nos llevaría muy lejos y nos desviaría de nuestro objetivo final: obtener una teoría social explicativa del fenómeno de la autogestión. Pero tampoco nos limitamos a una mera historiografía. Digamos que nos quedamos en el término medio: entre la sola historiografía y una sociología histórica más desarrollada.

9.2.3. Conclusiones relativas a las colectividades libertarias durante la Guerra Civil

9.2.3.1. Las colectividades fueron un hecho real, concreto, plasmación de unos ideales hacía mucho tiempo anunciados, muchas veces latentes, discutidos, pero todavía no plasmados. Con el hecho del "Alzamiento Nacional" del 18 de julio, pudieron empezar a construirse. Debido a que muchas veces los dueños de las tierras o las fábricas huyeron, los propios campesinos u obreros tuvieron que hacerlas funcionar. Había un interés inmediato de sobrevivencia y de articularse para producir y organizarse la vida. Las colectividades quedaron en la retaguardia de la parte republicana de la guerra, pero con una situación estratégica de cara a posibilitar que la vida misma de la zona republicana del país continuase. Podían así nutrir el frente, organizar la vida del pueblo y autogestionar su propia vida.

9.2.3.2. Nuestra conclusión es que *no hubo un modelo único de colectividades*. Los diversos testimonios y autores que estudiaron el proceso insisten en la pluralidad de modelos de realización de las colectividades. Dependió de varios factores. Pero sí se dieron principios comunes: la propiedad colectiva de la tierra (respetando en algunos lugares los "individualistas" que hubieran), la organización de las tareas y la división del trabajo, la introducción progresiva de maquinaria y tecnología que aumentó el proceso productivo increíblemente y la vida de las comunidades (elemento resaltado por el profesor Alejandro Díez Torre: véase la bibliografía final). E incluso, con el tiempo, más avanzado el proceso de colectivización, la capacitación de sus propios miembros (por ejemplo, a nivel de contabilidad y estadística). Téngase en cuenta que la mayor parte de los hombres se fueron al frente, y en muchas colectividades quedaron sobre todo mujeres, ancianos y niños. Pero la "cosa" funcionó.

9.2.3.3. Hubo una distinción entre “socialización” y “colectivización”, si bien con el tiempo la distinción semántica fue perdiendo sus diferencias. *Socialización* era cuando el Estado quedaba formal y jurídicamente como el propietario de las tierras (así como de fábricas y empresas), aunque las trabajasen las comunidades, y *colectivización* fue cuando fue la misma comunidad la que tuvo la tierra en colectivo y la trabajó ella misma, con su propiedad (lo mismo con respecto a fábricas y empresas). Tal vez esta distinción fuera más marcada entre la ciudad (más socialización) y el campo (más colectivización), si bien ambos modelos estuvieron presentes. La colectivización fue una experiencia más radical, de modo que nuestro estudio concedió más importancia a un contexto geográfico donde se hizo esto más profundamente: en Aragón. Con todo, aportamos experiencias también a nivel urbano, como en Cataluña, con la descripción expresa de algunos testimonios concretos.

9.2.3.4. Con el paso del tiempo, presupuesto el primer momento revolucionario frente al golpe fascista, donde el aspecto espontaneísta fue más fuerte, y pasando por el momento de autorganización de las comunidades, vino un poco más tarde un proceso de *federalización*. Las colectividades se coordinaron, intercambiaron productos y comerciaron incluso con el exterior.

9.2.3.5. Es interesante añadir también que los *técnicos* se quedaron muchas veces en las empresas autogestionadas. Pese a todo, muchas veces sus propios intereses de clase se dieron a conocer, en algo que podríamos denominar “ideología tecnocrática”, que no era en absoluto neutral. Esta conclusión es importante para entender lo que posibilitaron del proceso, pero también lo que pudieron entorpecer. Ningún experimento es “puro”.

9.2.3.6. Las experiencias históricas de las colectividades demostraron que ella, la autogestión, es posible (fue posible) y que traía más ventajas, de todo tipo, que el mero individualismo económico, para las y los campesinos. No fue una mera discusión “ideológica”. Era algo también muy pragmático.

9.2.3.7. Hubo *improvisación* en algunos momentos, como es de suponer en un proceso social tan complejo, pero fue notable su grado de organización, la colaboración de la gente, la creatividad para superar los problemas y el entusiasmo colectivo que se desplegó. La

Anarquía, con sus limitaciones y contradicciones, fue realmente posible en bastantes experiencias de la España republicana del 36 al 39. Además, puede entenderse que la improvisación (elemento negativo), tiene una cara positiva también: la espontaneidad de la gente, su capacidad participativa y su capacidad de adaptarse a las situaciones concretas históricas y siempre cambiantes.

9.2.3.8. Finalmente, podemos decir que estas experiencias de autogestión no fueron solo organizadas desde la CNT, sino que también desde la UGT (en mucha menor medida) y en bastantes casos conjuntamente. También hubo gente de otras organizaciones, partidos y simpatizantes republicanos en general. Fue sobre todo *una labor colectiva*, donde mucha gente participó, de abajo arriba, con mucho empeño y entusiasmo, y no fueron meros peones de una determinada filosofía política en acción. Tal vez lo más importante de la experiencia colectivizadora fue sobre todo lo que permitió y generó en lo referente a la gran participación popular.

9.2.4. Conclusiones de la fundamentación plural de la Autogestión

9.2.4.1. En este capítulo, el séptimo, buscamos diversas concepciones teóricas que pudieran fundamentar o dar base de existencia al fenómeno de la Autogestión.

9.2.4.2. En la fundamentación sociofilosófica nos referimos varias veces al proceso de *alienación*, en qué consistía y cuáles eran sus bases. Estudiamos esto en un pensador muy importante de la Modernidad como lo fue Hegel y después la inversión dialéctica que sufre con su discípulo Feuerbach. El proceso de alienación estuvo emparentado con las nociones de *heteronomía* y *heterodependencia*, que son precisamente las antagónicas de la *autogestión*. Había que entender ambas categorizaciones contradictorias de manera dialécticamente interrelacionadas y fue eso lo que intentamos hacer. La des-alienación era, por tanto, un proceso de autonomía y de superación de las dominaciones. El proceso para ello era la práctica de la *emancipación*.

9.2.4.3. Estudiamos la base económica de la alienación en la constatación de que esta tenía un origen en el modo de producción capitalista, a partir de otro discípulo de Hegel, Marx, para quien este

modo de producción capitalista invierte las relaciones entre cosas y entre seres humanos. Dada la propiedad privada de los medios de producción, la apropiación del trabajo del trabajador, su plusvalía, hecha por el capitalista, por la burguesía en último término, una apropiación privada del trabajo ajeno, en definitiva, y que aquel, el trabajador, no disfrutaba de la totalidad de su trabajo (independientemente de que el mismo proceso productivo pudiera ser alienante, con una tecnología anti-trabajador y un proceso mismo anti-humano), la única salida *racional* era el paso a un modo de producción socialista.

9.2.4.4. También nos dimos cuenta de otras opresiones o dominaciones, como por ejemplo, el de una alienación social y simbólica, producida por la actual sociedad de consumo, una sociedad *plana*, construida sin alteridad (Marcuse).

9.2.4.5. Importante también fue la noción de "utopía concreta" (E. Bloch), la de "anticipación utópica", el "ya, pero todavía no". Una utopía entendida no como "quimera", sino como horizonte teórico-práctico que orienta la práctica cotidiana de liberación. Pasamos también revista a varios pensadores del llamado "socialismo utópico" que proporcionaron categorías (e implementaron experiencias) de cara a un capitalismo sin salida.

9.2.4.6. Concluimos que había una tendencia dentro del marxismo "marxiano", entendida como "marxismo autogestionario", con formulaciones muy próximas al socialismo libertario, que arrancarían del propio Marx, pero que escaparían a la "escolástica soviética" leninista. Autores como Rosa Luxemburgo y Pannekoek son especialmente importantes aquí en esta visión marxiana. Dedicamos varias páginas a su estudio por su importancia para fundamentar una alternativa a la heteronomía.

9.2.4.7. Concluimos que había también una posibilidad de anclar *económicamente* la Autogestión desde posturas libertarias partiendo de la propiedad *social* de los medios de producción, y no meramente su *estatalización*. Desde algún autor (Abraham Guillén) se podría hacer también una crítica al capitalismo privado y al capitalismo de Estado (de corte soviético). Sin esta fundamentación *económica*, donde la apropiación del trabajo es total por parte de los propios trabajadores,

no sería realmente posible la autogestión integral de la que venimos hablando.

9.2.4.8. Concluimos también que era posible apoyarse en la *biología* y la *ética* para proponer la autogestión como viable. En otras palabras, que la autogestión biológica (entendida como cooperación de las especies e intraespecies) tiene también un fundamento que no debe despreciarse. Igualmente, era posible fundamentar una ética, basada en la solidaridad y la cooperación, que diese razón de la conducta autogestionaria. En este sentido, los aportes fueron de Kropotkin. Pero también aquí había un aporte importante de pensadores como Bourdet y Guillermin, cuando defendían que los seres humanos son *iguales* pero no *idénticos*. Es esto mismo lo que permite fundamentar una práctica autogestionaria: el concebir que nadie tiene derecho a imponer sus opiniones sobre los demás y situarse por encima de ellos y de ellas (supuesto des-igualitario), sino que solo la *igualdad* de todos y todas es la que permite la *libre* participación autogestionaria.

9.2.4.9. Finalmente, hay una base *antropológica* también para pensar en la autogestión como algo humanamente posible y racional (lo vimos en P. Clastres). Pero no entramos aquí a discutir planteamientos más complicados, pero interesantes, del tipo de que existía una peculiar “antropología de los pueblos ibéricos” y específicamente de Aragón, que posibilitó el que se diera esta experiencia Autogestionaria. Ni tampoco en afirmaciones más complejas de que existe una “naturaleza humana comunitaria”, que apunta también a que se pueda vivir en autogestión, por creer que son temáticas que exceden aquí un abordaje sociológico.

9.2.5. Conclusiones sobre una teorización social holística sobre la autogestión libertaria

9.2.5.1. Finalmente, en el capítulo ocho, intentamos proponer una teoría original sobre la interpretación de la experiencia autogestionaria libertaria. La denominamos “holística”, de acuerdo con un reciente paradigma denominado holístico (aunque se pueden encontrar precedentes muy antiguos en la Historia de la Humanidad, y algunos precedentes en la Historia de la Sociología, pero el paradigma actual va mucho más allá de lo anteriormente reflexionado).

9.2.5.2. Concluimos que la experiencia de la Autogestión debe interpretarse integral y totalmente, como un *todo*. En varias dimensiones: en que es una síntesis de autorganización económica (socialización en sentido amplio), política (autogobierno), social (integrando aspectos como la educación y la formación intelectual, la relación de género, intergeneracional, la salud, la relación con la naturaleza, etc.) y simbólica (comunismo libertario como filosofía global orientadora).

9.2.5.3. También concluimos que no todos de estos elementos se dieron en todas las comunidades estudiadas, ni con la misma intensidad. Hubo limitaciones, contradicciones y errores. Pero la anterior imagen holística funciona como un *tipo ideal*. Las realizaciones empíricas fueron más limitadas.

9.2.5.4. Igualmente, la interpretación holística tiene que ver con la integración de aspectos *constructivistas* y *espontaneístas*, porque se dieron ambos, así como con la integración de un *socialismo libertario* (transformaciones estructurales) y un *anarquismo existencial* (cambios en la vida cotidiana). Y aunque no trabajamos tanto el aspecto del *actor social*, sí que recogimos esta inquietud (siendo nuestro Epílogo final un mero “vislumbre” de eso): de aquellos cambios interiores, a nivel de cambio de paradigmas, que supuso la revolución social del 36 en adelante, para tantos campesinos/as y obreros/as en especial. La “mitología” del “Hombre Nuevo” (o “Mujer Nueva”) suscitó una *euforia* (se puede ver algo de esto en los videos que se conservan de la época), que tiene que ver con lo que algún sociólogo ha trabajado (Francesco Alberoni, en línea weberiana).

9.2.5.5. Al abordar diversas categorías holísticas, concluimos igualmente la importancia de las ciencias de la naturaleza actuales para el debate con las ciencias sociales (sin caer en reduccionismos “cientificistas”), ya que podría significar un enriquecimiento mutuo, en la línea de la propuesta moriniana de “ciencia con conciencia”. E incluso sería interesante el debate con las ciencias formales, como la Matemática (por ejemplo, aunque no lo señalamos antes, en el estudio de la *teoremas de la incompletitud* sistémica de Kurt Gödel y sus consecuencias para cualquier formulación de una teoría sistemática), aunque bastante ya se ha hecho a nivel de la Semiótica en su relación con la Sociología. Y también nos llevó a concluir sobre la necesidad de

una interrelación mayor, inter e intra-disciplinar, de las ciencias sociales como un *todo*, evitando así el reduccionismo metodológico.

9.2.5.6. También quisiéramos señalar las posibles limitaciones de nuestro aporte paradigmático: es algo en proceso de elaboración y lo proponemos a la comunidad científica y académica como una posible línea de trabajo a profundizar. Sin duda, siempre puede “chocar” lo nuevo al principio, pero creemos, juntamente con G. Bachelard, que se hace ciencia *en contra* de lo ya establecido como tal. Falta todavía más trabajo para integrar y cruzar todas esas categorías holísticas, en el ámbito sociológico (hasta configurar una asentada *sociología holística*), y hacerlas más analíticas, pero también creemos que lo aportado puede mostrar modestamente algo de lo que pretendemos y a lo que apuntamos.

9.2.5.7. Y sí, quedan tareas todavía pendientes para continuar profundizando holísticamente en una lectura de la autogestión comprehensiva: desarrollar una sociología histórica de las prácticas colectivistas, investigar todavía más sobre la cuestión de género y el feminismo (no solo a partir de las experiencias habidas, sino de lo que habría que caminar), sobre las diferentes posturas existentes en el ámbito de la sexualidad, la relación con el resto de la Naturaleza (superando los *especismos*), así como, y esto sería muy importante, no solo una reflexión libertaria sobre la redundancia del Estado (en una visión de su absorción dentro de la Sociedad como tal, autorganizándose, superando ese dualismo Estado-Sociedad con la supresión del Estado), sino también toda una *teoría de la dominación o dominaciones*.

Pues si tuviéramos que dar una definición breve y rápida del anarquismo sería algo así como decir que es todo planteamiento práctico-teórico que va en contra y supera *todas las dominaciones*. Y como no siempre *todas* las dominaciones son visibles (hay *cripto-dominaciones*), ahí hay una tarea histórica ilimitada del anarquismo, o mejor, como concluimos en el lugar correspondiente, de los anarquismos, en plural.

9.2.6. Conclusiones para seguir investigando...

Sacamos también las siguientes conclusiones, intentando ir más allá del *resumen inicial* de este capítulo, y buscando una mayor proyección para la reflexión sociológica:

9.2.6.1. Ante el fenómeno del anarquismo y, en concreto, de su modelo autogestionario holístico (o social o integral), es muy difícil que haya una serenidad epistémica en su axiología. Es decir, practicar la “epojé fenomenológica”, manteniendo la neutralidad axiológica, en la valoración de su identidad como anarquismo, así como en la realización de sus propuestas, es un tema muy complicado entre los diversos investigadores. Pensamos que la mejor manera de practicar esa “epojé fenomenológica” (caso de que sea posible...), solo puede verificarse si anteriormente los mismos investigadores/as son conscientes de los *presupuestos de filosofía social y política* de los que parten (pueden ser presupuestos conscientes o inconscientes).

En todo caso, es necesario un serio auto-trabajo *hermenéutico* para evidenciarlos (los presupuestos teóricos de análisis) y manifestarlo en la propia investigación. Hablamos evidentemente de hermenéutica en sentido general, y no solo en un sentido específico de análisis de textos o hechos.

9.2.6.2. Ninguna teoría social nos parece que puede ser verificada o falsada en absoluto. Hay muchos y diferentes factores prácticos que pueden dar al traste con la mejor de las propuestas de filosofía social o política. En todo caso, si así fuera, habría al menos ciertos elementos válidos a considerar en otras síntesis teórico/prácticas. En el caso que hemos estudiado, el anarquismo español del siglo XX mostró una capacidad propositiva y un afán realizador realmente encomiables.

Gente que se dedicó de “cuerpo y alma” a la Causa (“la Idea”), que incluso dio su vida por defender la “racionalidad sustantiva” del anarquismo, muchos y muchas sin ganar nada a cambio, sin incentivos materiales o personales de ningún tipo, dan a sus planteamientos un estatuto de *autenticidad epistémica* de gran altura. Alguna vez a lo largo del texto se han visto analogías con una práctica religiosa de plena convicción, en este caso *secularizada*. Ciertamente, no le faltó “mística” al anarquismo español de los años 36-39. Este es un

elemento muy importante también para la implementación de algún proyecto transformador de la radicalidad del libertario.

9.2.6.3. Nos parece que lo que denominamos en algún momento en esta investigación el “principio anarquista”, y que podríamos categorizar ahora como “el no cerrar el círculo de la racionalidad y de la praxis”; la crítica de todo autoritarismo, dondequiera que se dé; la conciencia de que toda organización como tal genera contradicciones verticales (de poder), por más moderadas o sutiles que sean; de que hay poderes de lo cotidiano-social que atraviesan todas las sociedades como un todo (aunque no todo poder sea necesariamente dominación); así como otros aspectos afines que tratan de las relaciones de poder, a todos los niveles y espacios, será siempre permanente en cualquier totalidad social.

Es un principio *crítico-negativo* pero pensamos que no puede ya ser olvidado nunca jamás en cualquier formación social y en cualquier acción social cuando son analizadas. El Poder y su gestión siguen siendo unos de los problemas más importantes de las relaciones sociales y los anarquistas nos dieron interesantes aportes en este campo (y no solo). No es únicamente el problema de la propiedad, es también, y sobre todo, la del Poder (y más básico todavía, el de las *dominaciones*). De todas formas, el *principio positivo* de construir y encarnar “anticipaciones utópicas” en la Historia también seguirá siendo uno de los grandes aportes anarquistas (a veces, no suficientemente reconocidos), si bien, como sabemos, no solamente son anarquistas quienes han realizado “anticipaciones utópicas” en la Historia.

9.2.6.4. Es de destacar el *carácter colectivo* de las propuestas libertarias. Si bien son asociadas muchas veces a nombres concretos, esta conexión entre teoría y práctica, o entre las colectividades agrarias y las fábricas/empresas autogestionadas, por una parte, y el ‘tipo ideal’ de la autogestión libertaria, por otra, parte muestra más bien lo que podríamos denominar “movimiento de ideas”, más que una paternidad específica en el movimiento anarquista. Nos recuerda vagamente la realidad de la Física Cuántica, construida por un gran número de investigadores/as, haciendo nuevas propuestas y enriqueciendo este paradigma de visión de la realidad física, más que la línea de la física relativística, asociada más bien a la figura, sin duda gigantesca, de un Albert Einstein.

9.2.6.5. Finalmente, y aunque esto sea más una buena intención de futuro que una conclusión directamente salida de nuestra investigación, el haber podido estudiar una temática tan compleja y difícil como esta que intentamos analizar (esperamos que con cierto y relativo éxito), nos llevaría a re-plantear de fondo la vieja cuestión de la relación entre la *intelectualidad* y la *sociedad*. Una intelectualidad que se pretenda crítica y viva, nos parece, tiene que plantear temáticas que sean importantes para el hoy de la sociedad. No meramente repetir el pasado, sino adelantarse en el tiempo.

Como es sabido hermenéuticamente, toda lectura del pasado es siempre hecha *desde* el presente y *para* el presente (ojalá que para un presente legítimo, el que trae más liberación, no el ilegítimo, que busca como sacar ventajas injustificables del Poder-dominación). Puede que no se sea totalmente consciente de eso, de la actualización de toda lectura, pero ahí está. En nuestro caso, esperamos haber levantado cuestiones que han quedado pendientes en el pasado y que se vuelven a plantear hoy en la sociedad española del siglo XXI (y, en general, en el momento europeo y mundial en que nos encontramos). Es cierto que hay unas que siguen ahí permanentemente (como la temática de las dominaciones y las emancipaciones) y otras nuevas, y que en nuestra opinión tienen que ver con el tema que ya formularon los griegos: que es, en definitiva, *democracia*.

Creemos sinceramente que la cuestión de una democracia directa, participativa, congruente con sus aspectos materiales y sociales (propiedad social y socialización autogestionaria de la propiedad, culturización general, equilibrio de género, etario o intergeneracional, acción ecológica, "calidad de vida", etc., resumidas y simbolizadas en las categorías de *autogestión* y *autogobierno*), horizontal y "de abajo arriba" (como decían en varios textos de la época) es siempre una cuestión de interrelación, o, dicho con la categoría introducida aquí, *holística*.

Esperemos, eso sí, que esta dialéctica dominación-emancipación (u opresión-liberación) alcance hoy la radicalidad que alcanzó *por lo menos* con las propuestas anarquistas.

En pocas palabras, ¡que vaya incluso *más allá* de ellas!

“Quien explica, miente”
(Mística sufí Rabi’a al-Basrí).

10. EPÍLOGO

Hemos llegado al final de este trabajo de investigación. Solo nos quedan unas breves palabras finales.

Quisiéramos orientarnos por las palabras citadas arriba de este Epílogo. Sólo tener en cuenta ese principio que podríamos llamar de “apofatismo existencial”: ninguna experiencia profunda es susceptible de ser transmisible *totalmente* (al menos, a la perfección).

Por eso, por mucha y buena sociología que pudiéramos hacer intentando explicar sociológicamente qué ocurrió y ocurre con la autogestión libertaria, nunca se aproximará a lo que aquella gente del 36 español pudo vivir en el campo y en las industrias y servicios autogestionados. Lo que supuso de tremendo impacto personal, después de siglos de historia de opresión del campesinado y proletariado (más recientemente), nadie lo podrá explicar. Quizá, en último término, ni los propios testigos. Habría que haberlo vivido en la propia piel, o al menos, tener hoy alguna experiencia autogestionaria (y aun así las diferencias serían enormes) semejante, para poder captarlo¹⁷⁵.

Cuando hablábamos que la práctica cotidiana de la autogestión era una superación concreta de la alienación, la reificación, cosificación u objetualización, estábamos diciendo esto: que la gente se iba liberando de ser esclavos/as del sistema económico, político, social y cultural (las alienaciones se pueden sumar) imperante. “Metiéndonos en la piel” de este actor social campesino-obrero anarquista, podemos intuir como él empezaba a “dinamitar” en su propia vida de cada día todos (o casi todos) esos miles de reflejos inconscientes de obediencia al Sistema. Podía ahora ser un sujeto activo y no alguien pasivo, que no hacía historia, simplemente la sufría. Ahora era *actor*. Con todas las limitaciones que eso implicó también.

¹⁷⁵ Especialmente los documentos visuales de la época lo sugieren, así como algunos testimonios recogidos a partir de los textos de aquel entonces.

Transformaba, cambiaba, participaba en otro orden de cosas, se organizaba colectivamente, podía opinar y decidir, y tenía fuerza y autoestima suficiente para defender su punto de vista y su práctica. Que ahora era, además, colectivo/a. Comenzó una etapa nueva en sus vidas, de des-alienación y anti-heterogestión (al igual que de anti-heteronomía). Autogestión era tomarse ahora el “destino” en las propias manos y construirlo de una manera decidida. Esto era empoderamiento/apoderamiento, libertad, concientización, igualdad en gran parte. No eran palabras de los libros, eran experiencias reales en cada momento de esa atribulada vida del 36 al 39.

Y entusiasmada..., aun en medio del dolor. Cuando vemos, por ejemplo, en los vídeos de la época el cortejo del desfile de duelo en la Vía Layetana de la ciudad de Barcelona por la muerte de Buenaventura Durruti (22 de noviembre de 1936), quedamos impresionados cómo alguien pudo transmitir tan a cabalidad la experiencia y autenticidad de lo que era el espíritu libertario, como aquel hombre de la FAI. Eso, a la gente le impactó. Por eso ese aluvión de gente en su entierro. Decididamente, no podemos entender el anarquismo (y la autogestión) desde los libros, por mejor que lo podamos investigar (y habrá que seguirlo haciendo, porque queda todavía mucho trabajo para hacer). Solo desde la vida y la praxis cotidiana, muchas veces en situación de vida y muerte, podemos captar algo de lo que debió ser aquella experiencia para tanta gente “de abajo”.

Habría que vivir en autogestión para poder entenderla.

Por eso, al ir poniendo punto final a esta investigación, nos queda una ligera “decepción epistémica”: la de haber dicho ciertamente varias cosas, pero siempre se escapaba “algo de más fundamental”. Y es ese “algo de más fundamental”, fluido, de la experiencia autogestionaria lo que deberíamos re-emprender hoy, creemos, para poder entenderla. Y para poder dar continuidad a un “sueño colectivo” que en su día tuvieron l@s así llamad@s “apóstoles de la Idea”, como así eran denominad@s. De aquellos y aquellas que dieron su vida, o se la jugaron, porque estaban bien imbuid@s de esta “mística” de la igualdad, de la libertad, de la justicia social y la solidaridad fraternal/sororal. Este fue uno de los fenómenos sociales e históricos más impresionantes del siglo XX y no debería quedar perdido solamente entre sesudos investigadores de estas temáticas.

Porque, como dijimos, fue algo vivo, muy vivo, entre las fronteras de la vida y la muerte, porque la situación llegó hasta esos límites.

Esperamos que quienes tomen de nuevo las banderas de la autogestión, de la democracia directa y el autogobierno, de la propiedad social de los medios de producción, de una cultura socializada entre todos y todas, de toda una ética existencial ácrata, etc., hayan aprendido de sus antecesores, de sus fallos y aciertos, y sobre todo de lo que aquí hemos llamado su "mística".

Será algo diferente lo que suceda de ahora en adelante. Esperemos que no sea de nuevo vivido en esos límites (la guerra) que se estudiaron. Pero nunca será fácil, porque nos parece que el Poder establecido nunca es neutral (y esos poderes dominantes y dominadores que tenemos en nuestras propias mentes no facilitan tampoco las cosas), y nunca dejará de buen grado que la Libertad sea una realidad demasiado visible y real. La Libertad siempre será peligrosa. Máxime cuando tanta gente la cree y se atreve a practicarla y hasta se arriesga a luchar por ella.

No se trata de Poesía. Es la vida misma y su sentido en lo cotidiano lo que está en juego.

Mientras tanto, esperamos que nuestro modesto estudio (sin duda, lleno de limitaciones) aporte algo de luz sociológica en lo que pudo ser y podrá ser esta experiencia.

O mejor, en lo que podría ser hoy mismo, en el Presente, si no banalizamos nuestras vidas entre consumismos y entre "panem et circenses", "pan y circo" (y ahora incluso más "circenses" que "panem"...), con los que los nuevos sistemas de opresión, explotación y alienación nos seducen.

Nos queda escoger... antes de que sea demasiado tarde!

[rui manuel grácio das neves
lisboa
17.07.2015].

11. ABSTRACT OF THE DOCTORAL THESIS

1. INTRODUCTION

This is a study for a Doctoral Thesis about libertarian self-government and how we should theorize about it in Sociology. We analyse concrete experiments in Spain (1936-1939) and also formulate an "ideal type" of, and for, these experiences.

We have therefore a *fundamental problem* to investigate in this research, expressed in the following way:

"How to characterize the social utopia of self-government of historical Spanish anarchism in 1936-1939 and how to interpret it in accordance with Sociological Theory".

2. OBJECTIVES

In relation to this fundamental problem of the thesis, our *general objective* is:

"To characterize social (or integral or holistic) libertarian self-government as well as to understand this in the ambit of a present-day Sociological Theory".

Our *working hypothesis* is therefore that:

"It is possible to find convergent lines of one, or more, characterizations of libertarian social self-government, according to anarchist thought and practice, and it is possible to formulate it".

3. METHODOLOGY

The technical-operative strategy used here is bibliographic and documental analysis, as well as the consultation of key experts, followed by posterior reflection. This is a theoretical (or theoretical-methodological) work of research, searching for a description of the phenomenon, using analysis techniques of bibliographical content and also qualitative techniques.

Two aspects are covered:

- (1) A *descriptive* level of the phenomenon observed (libertarian self-government); and
- (2) A *hermeneutic* level of this same specific subject, according to different global theories of Sociology (Social or Sociological Theory).

This second point includes our more creative and constructive explanation of the phenomenon in the light of Holistic Sociology.

4. SUMMARY AND CONCLUSIONS

4.1. SUMMARY

In our thesis, we can summarize what we have researched in some central points, namely:

4.1.1. What we tried to do in this thesis was to discover if historical anarchism contained any positive proposal aiming at the implementation of an alternative society. In contradiction of the traditional criticism of opponents to anarchism, maintaining that it is only a *critical-negative and nihilistic thought*, we saw that libertarian socialism produced concrete proposals for the organization of an alternative form of society at the time of the civil war in Spain (1936-1939). These worked towards a self-governing form of society.

4.1.2. We especially studied the proposal for collectivised communities in Spain in 1936-1939, in rural areas as well as in urban industry and services. We focused especially on the rural areas of Aragon, because their experiments of collectivization were more radical and complete than in urban zones.

4.1.3. This unit of study was chosen, above all, because this Spanish experience was very significant as regards the number of people involved and the radicality and extension of both proposals and achievements.

4.1.4. We observed an historical paradox in that the anarchist experience of self-government¹⁷⁶ in Spain was a consequence of a military *putsch* against the Republic, made by a substantial part of the Spanish Army. From this *putsch* came precisely this social revolution. It was also made possible by prior preparation, both theoretical and practical, over several decades. It did not come out of nothing.

4.1.5. Our methodology pays attention to the praxis and theory of the anarchistic proposal. For this we have made an exercise in historical sociology to better understand what happened in this area. There was no improvisation, but an *instrumental rationality*. We tried to find such a rationality using an "ideal type" of integral self-government. (We also described this with the adjective "social" and, later, "holistic").

4.1.6. Our *working hypothesis* was that the achievement of libertarian socialism was really possible, and was not a chimera or pipe dream. We tried to interpret as best we could what happened in that period.

4.1.7. At the same time, we tried to reach a better understanding of the logic of the actors who played a part in the process: farm labourers (above all in Aragon) and, though with a lesser degree of importance, industrial and service workers in Catalonia, Levante and some parts of Madrid. The number of industrial workers was small in relation to the number of farm labourers. We also tried to understand the *inner revolution (fragments of liberated subjectivity)*, that make possible the achievement of self-government.

4.1.8. The importance of a kind of *interventional literature* (or *social literature*) was also observed as an interesting point for our thesis, in the upsurge of collective excitement and disquiet. Although the quality of writing was not very high, the contents were extremely important in the far-flung campaign to awaken political awareness or

¹⁷⁶ It is not easy to translate the noun "autogestión" into English. We can translate it as *self-government*, but always bearing in mind that we understand by this not only the political meaning of the noun, but also self-government at economic, social and cultural levels, all together. So, self-government becomes an integral concept similar to *self-organization* at all levels of a specific society. We can also talk of *self-management* and *self-administration*, all integrated in this semantic field. But the term has not the same meaning as today's expression "libertarianism", a movement which comes from the United States. That is something else. The word used in this research is similar to *socialist libertarianism* and *anarchism*, and so we use them as equivalent.

"conscientualization" (to use the terminology of Brazilian pedagogue/educator/educationalist Paulo Freire).

4.1.9. The fact that there were two main important tendencies in Spanish anarchism was something which also attracted our attention: one more *constructivist*, the other more *spontaneous*. The final result was a judicious joining of the two positions. It seems that, theoretically speaking, there were no strong conflicts within the libertarian family. The same thing seems to have happened during the Civil War. The only (and serious) disagreements were about strategy and tactics, but not about theoretical conceptions of anarchism.

4.1.10. At the same time, we found that it was somewhat artificial to compare *libertarian socialism* to a more *existential anarchism*. We prefer to use the term "existential" rather than "individual" or "individualistic" anarchism because these latter terms have without any doubt a negative meaning.

4.1.11. We also observed that there was not one single way to carry out socialist libertarian self-government. Both in agrarian collectives and in urban companies and factories with self-management, there were common principles but different strategies and tactics, depending on the different historical background. These basic principles were: the ownership of agricultural collectives and urban companies and factories was social (that means the owners of these units were the farm labourers or urban workers themselves) and decisions were taken in general assembly (usually by unanimity, sometimes by almost-unanimity and sometimes even by "significant" majority).

4.1.12. In some cases, we feel that the theme of the transition to libertarian communism has not been sufficiently worked out. We dare to affirm that there was basic agreement, but without sufficient debate to conclude which were the steps needed to achieve this goal. One author occupied himself with this: Abraham Guillén. He made a clear distinction between libertarian socialism and libertarian communism. Libertarian socialism proclaims: "From each individual according to his abilities, to each according to the quantity and quality of his work" (i.e. in this phase there could exist money, but only money equivalent to HW (Hours-Work), this being the accumulated added value or surplus value shared by and for all the workers; this would not be speculative money and would only be useful as equivalent of changes; there would

be libertarian self-defence; and there would necessarily be different ways to perform this libertarian socialism, in line with different socio-historical situations). Libertarian communism, for its part, defends the principle: "From each according to his abilities, to each according to his needs". The former seems to be more *bakuninist*, and the latter, more *kropotkinist*. But there were a few concrete reflections about this final stage. It is rather similar to what has occurred with Karl Marx and his conception of the final Communist society.

4.1.13. At the same time, a number of limitations can be seen in the libertarian experience of self-government at the time of the Spanish Civil War. For instance, awareness of gender was not brilliant in the practices of libertarian communities and in anarchism (there were important advances, but it was not easy to overcome centuries-old prejudices in a few years); armed defence was, in the case of the anarchists, in general not correct and was anyway not "libertarian"; there were structural conflicts between the anarchist authorities of CNT and the base, the working class militants; self-government was only performed in some cases "down", in the base communities, but not "up", in the economical, political, social, and cultural structures of the Republic; etc.

4.1.14. Other criticisms that must be made in relation to historical anarchism in the field of self-government are that there was sometimes a relative weakness in education in the principles and practices of anarchism (not everyone in the CNT was an anarchist), its difficulty in finding proper ways in line with its identity in relation to other positions on the Left (for instance, in the matter of formulating a proper anarchist defence), and its going along with other not very progressive postures of the Communist Party, as well as ups and downs in its relationship with the Republican State (although an attitude of tolerance can be seen here together with an absence of dogmatism).

4.1.15. Anarchist and integral self-government can be expressed as being the concept of "substantive rationality" (Max Weber). This "substantive rationality" was expressed in those days by different values, such as solidarity, social justice, equality, fraternity/sorority... All these were practical values to be lived out and indeed they were lived out.

4.1.16. From this study of libertarian self-government we may properly conclude that every social experience must be *contextualised*. This is especially relevant for the case of anarchist self-government. Never do we find “laboratory conditions”, calm and peaceful, where every experiment can be carried out without outside intrusion. The anarchists’ experiments were always very controversial and violently contradicted by more conservative positions, hierarchical and authoritarian powers. As a result of the radicalization of those times the experience of self-government was achieved in the turbulent conditions of the Spanish Civil War. This resulted in clear limitations but, dialectically, opened positive possibilities for new experiences.

4.1.17. Another restraining and limitative aspect of the times was the reality of “two wars”: the external war against fascism and the internal war inside the Left, in other words, between the more libertarian Left and the other Left, considered more authoritarian and verticalist, i.e. the Communist Party of the time. There were two Leftist strategies: the first was the strategy that aimed “to win the war first and then have a revolution”; the other, “to win the war whilst having a revolution at the same time”. The first mentioned was the soviet orientated Communist strategy. And there are authors (Miguel Íñiguez) talking about a third “war” (not violent), too, inside the anarchist movement itself.

4.1.18. To better understand the term self-government we give some background reasoning. Self-government was a *global* proposal, hence the terms used: *social* or *integral*. In this thesis an attempt is made to give a *holistic sociological* interpretation of self-government. No holistic sociology approach had previously been made and in fact the contrary is true: it was the problem of self-government which gave the impetus to create an initial holistic sociology, work which is still in process. Perhaps this present study is our biggest original contribution to the subject. We feel, in fact, that there is so much work to be done in this area of Sociology and that this is only a modest beginning.

4.1.19. In this thesis some cryptic-holistic categories belonging to other sociologists have been used, but in some cases we *transignificated* them, i.e. we incorporated them into a holistic concept with relative freedom of meaning in the new paradigm. In other words, some categories were *reformulated* in a holistic way. We hope that the

final meaning is clear, at least in the way that these categories have been used. Other categories were typically holistic.

4.1.20. We are epistemically conscious of the modesty of all pretension of sociological reading of reality, including historical reality. Never will any theory be able totally to describe and explain what happened or happens in a concrete (social) phenomenon. They are approximations, readings. We do not attempt to reach any scientific total relativism or scepticism, but only try to achieve consciousness of all the richness and impressive experience (finally, indescribable) reached by these simple social actors that pushed, with mysticism and enthusiasm, an experience of this kind of greatness in the twentieth century.

4.1.21. Finally, speaking of the formal aspects of the thesis, rather than the contents, we have constructed an outline of self-government (initially not only from the point of view of libertarian socialism, since only afterwards did we try to find an outline more in line with the anarchist viewpoint). This was attached to a proposal for the development of a *Holistic Sociology*, here only lightly sketched in. This we thought would be more suitable to the objective of describing the experiences of libertarian self-government in a more integral and total way. We feel that this is the most original part of our thesis and that it will require deeper and more conclusive study in the future.

4.2. CONCLUSIONS

In our opinion, several conclusions can be obtained from this research. Depending on our interests, we can get a *plurality* of conclusions. So our personal conclusions are the following.

4.2.1. Conclusions in relation to Utopian literature

4.2.1.1. Utopian anarchist literature played an important role for the following reasons: (1) it was a popularization of the theoretical debate about models of libertarian society; (2) it encouraged people (and anarchists especially) to work towards changing the "status quo"; and (3) it had pedagogical capacity to show that "another world is possible".

4.2.1.2. Some of these Utopian writings offered very detailed models as to how it could be an alternative libertarian society to the capitalist and state-form order, such as in the case of Pierre Quiroule. In general,

it is possible to say that they followed other historical Utopian predecessors of this type of literature.

4.2.1.3. In some cases there is a formulation of a *libertarian socialism* (sometimes called *libertarian communism*), but it is not the last step towards a new alternative society. The final step is what is called "Anarchy". So, there were some approaches to transition towards an anarchist society.

4.2.1.4. As a literary style, Utopian literature had two meaningful functions: (1) to *express* historically a very rich time of radical debates and theories of libertarian transformation; and (2) to be an *occasion* for reflection and programming of a social transformation coming from literature.

4.2.1.5. The importance of this literature was also that it provided ample space for theorization about how it is possible to conceive an alternative society according to anarchism. In those days, such writings were called "novels". Today we should rather call them "essays".

4.2.1.6. This Utopian literature shows us that without a *utopic imagination* it is very hard to create something socially new. The power of this Utopian literature is *performative*, because it is a literature of and for (social) radical transformation.

4.2.1.7. The fact that this Utopian libertarian literature existed, and reflecting on its variety, shows us that there was not one single model for an integral libertarian society. A plurality of possible forms and ways could exist. It seems to us that there was a predominance of one model of social and socialist anarchism, but there were formulations about "existential anarchism", too. Anyway, it is also not possible to forget the *spontaneity* of the people in this transforming process.

4.2.2. Conclusions in relation to the historical context of the libertarian self-government experiment

4.2.2.1. All social experiment is under precise and concrete space-time coordinates. There is a historical dialectics of such an experiment that provides supporting and enabling elements, on one hand, and conditioning and constricting elements on the other. There was a

previous historical situation in the country that gave the possibility of existence to self-governed collectivities.

4.2.2.2. At the time when collectivization occurred, the country's structure could be called *semi-feudal*, with very strong asymmetries in land distribution, economical resources, political participation and literacy levels.

4.2.2.3. Two trades unions played a big role in the field of political awareness of urban residents and of farm workers in the countryside: CNT and UGT. Usually, UGT was more reformist and CNT more revolutionary.

4.2.2.4. CNT was configured through the different social struggles of manual workers. It was a big trade union, although not all the members were strict anarchists. There were also different debates on the best way to reach a society oriented by libertarian communism, with different positions, one more evolutionist and the other more rupturist.

4.2.2.5. The so called "Alzamiento Nacional" (symbolic date: 18th July 1936), made troubles inside the Second Republican Government and also gave birth to the "Social Revolution" (symbolic date: 19th July 1936), connected with libertarians.

4.2.2.6. The collectivities, in both the urban environment and in the countryside, expressions of libertarian self-government, were within the action of the Spanish Civil War and in a peculiarly intensified class struggle. Some elements were more enabling and others more constrictive.

4.2.2.7. In our fifth chapter we followed the historiography of Spain in that period, with some sociological reflections. We did not specifically lay out an *historical sociology*, but something between plain historiography and full historical sociology.

4.2.3. Conclusions in relation to the libertarian collectivities during the Spanish Civil War

4.2.3.1. The collectives (or collectivities) were not an imaginary experiment but something real, concrete, a conclusion of all the former discussions and practices regarding libertarian communism.

4.2.3.2. Our personal conclusion is that there was not one single model of collectives. But there were common elements: collective ownership of land, organization of the different tasks and division of the work, the big introduction of machinery and technology that gave an incredible increment to production, and also the improved capability of their members (in accounting and statistics).

4.2.3.3. There was a difference between “socialization” and “collectivization”. *Socialization* was when the State was juridically and formally the owner of land (or of companies and factories), although farm or factory workers were the people who actually produced everything. In the case of *collectivization*, agricultural or factory workers (or the community itself) became the owners of the land, company or factory. There was more collectivization in the countryside (especially in Aragon) than in the cities.

4.2.3.4. There was also, after the initial period of spontaneity, the moment of *federalization* of the different communities, meaning their articulation, coordination or exchanges (in production, technology, workers, trading).

4.2.3.5. It is interesting to find that *technicians* often remained in the self-governed companies, helping in the whole process. But sometimes that did not obstruct the defence of their own interests, something which we might call “technocratic ideology”.

4.2.3.6. The historical experiences of the collectivities prove that they were possible and that they gave more advantages than the individualistic way of life of the “*campesinos/as*” (farm workers).

4.2.3.7. There were, of course, a lot of *improvisations* in such a complex social process, but improvisation could also be read as creativity and capacity to learn from circumstances and to overcome empirical obstacles, not following dogmatism blindly.

4.2.3.8. Such experiments of self-organization or self-government were performed not only by the CNT trade union but also by the UGT

(sometimes in cooperation), and there were people of other organizations, parties and supporters of the Republican cause, too. Perhaps the most important social factor here was that self-government, as such, implied huge people participation.

4.2.4. Conclusions about the plural foundation of self-government

4.2.4.1. In this chapter, the seventh, we tried to seek out different theoretical conceptions that could give a foundation to this phenomenon of self-government.

4.2.4.2. In this social-philosophical foundation we point several times to the process of *alienation*, explaining its meaning and what its foundations were. In this context we referred to Hegel, and the dialectical inversion of his thought, operated by his disciple Feuerbach. *Alienation* is a concept close to other notions such as *heteronomy* and *heterodependence*, the categories precisely opposed to *self-government*. So *dis-alienation* was the process of autonomy and the overcoming of dominations.

4.2.4.3. We studied the economical basis of alienation according to Karl Marx and we discovered that alienation had originated from the capitalist mode of production. This mode of production inverts the relationship between things and persons, converting relations between human beings into relations between things. Since this, the capitalist mode of production, is defined by private ownership of the means of production, the worker's production, his surplus value, is taken by the capitalist, that is, by the bourgeoisie: the worker does not receive the total fruit of his work. So the more rational solution for this would be a socialist mode of production.

4.2.4.4. We also observed, through a thinker like Marcuse, that there are other types of oppression or domination in our consumerist society, such as social and symbolic (cultural) alienation. We live in a *plain* society, without alternativity or transcendence.

4.2.4.5. The category of "concrete utopy" (E. Bloch) was also important, as were "utopic anticipation", and the formula "already, but not yet". This category of *utopy* is understood not as a *chimera* or fanciful conception, but as a theoretical-practical horizon that guides

us to a better end through our daily practice of liberation. We considered also some authors connoted as "Utopian socialists".

4.2.4.6. We also conclude that there is, inside "Marxianist" Marxism, a tendency called "Marxism of self-government", with conceptions very close to libertarian socialism. Thinkers such as Rosa Luxembourgh and Anton Pannekoek are very important in this Marxianist view. We dedicated several pages (cfr. p. 352-360) to their study in order to find fundamentals for an alternative to *heteronomy*.

4.2.4.7. We also saw the possibility of economical foundation of Libertarian Self-government through the notion of *social* ownership of the means of production. Some authors (such as Abraham Guillén) criticise both private capitalism and capitalism of the State (as in the Soviet model). With this theoretical foundation of Economics it is possible to achieve the entire appropriation of their work by the workers themselves.

4.2.4.8. We also conclude that there is a possibility to found self-government in *Biology* and *Ethics*. There is self-government in Biology through the inter- and intra-cooperation of species (not only the vision of Charles Darwin of struggle between species, but one also based on cooperation). This was defended by P. Kropotkin, as was an Ethics of solidarity and cooperation of/for all species. We also find an important background to this thought in two French authors, Y. Bourdet and A. Guillermin, who defended that human beings are *equal but not identical*. This can give a special foundation to self-government: all human beings are equal, and this equality is the basis for their free participation in self-government or self-organization of society as a whole.

4.2.4.9. Finally, there is also an *anthropological* basis for self-government. Self-government is very common in several peoples throughout human history, for instance, the *Tupi-Guaranies* of South-America, studied by the anthropologist P. Clastres, and other peoples. So, we can find a lot of human beings living without the organization of a State or similar, and with a more horizontally structured way of life.

4.2.5. Conclusions on a social holistic theorization of libertarian self-government

4.2.5.1. Finally, in chapter eight, we proposed an original theory about the interpretation of the libertarian self-government experience. We called this “holistic”, according to a recent paradigm so called, although we can find very old precedents in the history of humankind, and other precedents in the history of sociology. But the actual paradigm goes far beyond former conceptions.

4.2.5.2. In fact, we conclude that the experiment of self-government must be interpreted integrally and totally, as a whole, in several dimensions: being, for instance, a synthesis of economical, political, social and symbolic (cultural) self-organization.

4.2.5.3. We also concluded that not all of these elements existed in all communities that we have studied, nor did they exist with the same intensity. There were limitations, contradictions and failures. But the former image works as an *ideal type*. Empirical performances were more limited.

4.2.5.4. The holistic interpretation is also connected with the integration of *constructivist* and *spontaneous* aspects, because both were real, for example the integration of libertarian socialism (structural transformations) and existential anarchism (changes in daily life). And although in our thesis we did not work much with the *social actor*, we considered (briefly, in the final Epilogue) the hypothesis of an “inner revolution” or “cultural revolution”, with all the “mythology” of a “New Man” or a “New Woman”. This implied a level of *euphoria* (as we can see in the videos of the time), that is in line with what one sociologist has already studied (Francesco Alberoni, in Weberian line).

4.2.5.5. Using different holistic categories, we also drew conclusions about the importance of present-day Natural Sciences for the debate of Social Sciences, which could imply a mutual enrichment, according to “Morinian” proposal of “Science with Consciousness”. And it would also be interesting to consider the formal Sciences, such as Mathematics, for instance, the study of the “Theorems of Incompleteness” of Kurt Gödel, and its consequences for any formulation of a so-pretended complete systematic Theory. In addition

we proposed a closer inter- and intra-disciplinary relationship between the Social Sciences as a *whole*, overcoming any methodological reductionism.

4.2.5.6. There are, of course, limitations in our paradigmatic proposal. This is only something that we propose to the scientific and academic community of Sociology as a line of thought to be developed, increased and deepened, in the future. This mention of *holistic sociology* could produce an initial shock but we think, epistemologically, following Gaston Bachelard, that one only practises Science if one goes *against* what is already established.

4.2.5.7. There are of course further tasks to be developed to get a deeper holistic understanding for a reading of a comprehensive libertarian self-government. But if we could really summarize what the word *Anarchism* means, we can properly say that it is any practical and theoretical formulation *against all dominations*, trying to overcome them. And since not *all* dominations are visible (there are *crypto-dominations*), we have here a permanent and unlimited historical task in the study and practice of Anarchism, or rather, the Anarchisms in the plural, as we saw in our thesis.

4.2.6. Conclusions to continue researching

Going beyond the previous summary, we find also the following conclusions to continue researching:

4.2.6.1. In relation to such a phenomenon as anarchism, and, in concrete, its self-governmental holistic model (or social or integral), it is very difficult, epistemically speaking, that there is such a peaceful axiology on it. In other words, it is very difficult to practise "phenomenological epoché". That means that practising "phenomenological epoché", maintaining axiological neutrality, both in appraisal criteria of the identity of anarchism as in practical attainments, **is** a very complicated question between different researchers. We think that the best way to practise this "phenomenological epoché" is if the researchers themselves are previously conscious of their own presuppositions on social (or political) philosophy, from which they are judging (these presuppositions can be conscious or unconscious).

4.2.6.2. Our opinion is that there is no possibility whatever of proving the veracity (or the falsehood) of a sociological theory. There are a great many practical factors that can destroy the best part of any proposal in social or political philosophy. In the best of circumstances there would always be, *at least*, different concrete valid elements to take advantage of in other theoretical/practical synthesis.

The case which is the focus of this thesis, that is, the experience of libertarian self-government in the Spanish Civil War, showed that there were people dedicated "in body and mind" to the Cause ("La Idea", 'The Idea'), in some cases without any profit, even risking their lives, giving a note of *epistemical authenticity* of a high level. Without doubt, there was no lack of secular "mysticism" in Spanish anarchism in 1936-1939.

4.2.6.3. We think that what we denominate "anarchist principle" will always appear in any social totality during different periods of human history. What this means can be expressed by the phrase "do not close the circle of rationality and praxis or practice", as well as the permanent criticism of all kinds of authoritarianism, the consciousness that all organization creates vertical contradictions (of Power), that there were and are powers in everyday life that transverse all societies as a whole, as well other similar aspects that deal with power relations, in any level or space.

It is certainly a *critical-negative principle*, but it seems that this can never be forgotten in any social formation, or in any social action, whenever this is analysed. Power and its management continue to be among the most important problems in social relations, and we think that anarchism raises interesting proposals in this field. At the same time, the *positive* anarchist theoretical/practical proposal in the way of "utopian anticipation" (a concept held not only by anarchism) will always be one of the more unique contributions to history on the part of anarchism.

4.2.6.4. We should also point out the collective character of anarchist proposals. While it is true that there are also proposals in direct relation to specific anarchist names, this connection between theory and practice (between agrarian collectives and factories/companies, on one hand, and "ideal type", on the other, in libertarian self-government) shows us something more than a specific "paternity" on the part of the

anarchist movement. It presents to us something that we can call a "movement of ideas". It is somewhat similar, although not the same, of course, to what happened with "Quantum Physics", which was built up by a large number of Physics researchers as opposed to "Relativistic Physics", created by the enormous single genius of Albert Einstein.

4.2.6.5. Finally, we should add that although this theme has not been at all easy to study, we hope that some partial and relative success has been achieved that will make it possible for us to discuss the old question about the relationship between *intellectuality* and *society*. This is of special interest because different questions highlighted by the libertarian experience of integral or holistic self-government are still queried today in relation to certain social practices in present-day Spanish politics. And this is true not only of the situation in Spain. It is also relevant for many movements currently evolving throughout the world which claim relationship to the creation which the Ancient Greeks called *Democracy*, with all that this word implies.

Questions of direct democracy, participative, coherent with material and social aspects (such as communal ownership of property and of the means of production, general culture, gender and intergenerational equilibrium, empowerment, ecological action, "quality of life", etc.) will always be a question of human and social interrelation or, to use our own term, the *holistic* question.

We hope that this discussion about domination and emancipation (or oppression and liberation), will *at least* reach the concrete radicality of the anarchist proposals of those days.

Or better: that it goes *far beyond* them.

“No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otros, lejos de ser un límite o negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad”
MIJAIL BAKUNIN¹⁷⁷.

12. BIBLIOGRAFÍA

1. LIBROS ¹⁷⁸

- Abad de Santillán, Diego (1976). *Estrategia y táctica*. Madrid/Gijón: Júcar.
- Abad de Santillán, Diego (1978). *El organismo económico de la revolución*. Bilbao/Madrid: Zero Zyx.
- Alberoni, Francesco (1990). *Génesis*. Venda Nova: Bertrand Editora.
- Alberoni, Francesco (1984). *Movimiento e institución: Teoría general*. Madrid: Editorial Nacional.
- Álvarez-Uría, Fernando y Varela, Julia (2004). *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis e institucionalización de la sociología en Occidente*. Madrid: Ediciones Morata.
- Amnistía Internacional (1989). *Cuando el Estado es el que mata... Los derechos humanos frente a la pena de muerte*. Madrid: EDAI.
- Anderson, Perry (2007). *El Estado absolutista* (10ª. ed.). Madrid: Siglo XXI de España, Editores.
- Anderson, Perry (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Arbós-Salvador Giner, Xavier (1993). *La Gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- Archinov, Piotr (1976). *História do Movimento Macknovista (A Insurreição dos Camponeses da Ucrânia)*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Aron, Raymond (2010). *As etapas do pensamento sociológico*

¹⁷⁷ (Bakunin, 2003: 90).

¹⁷⁸ Téngase en cuenta de que los apellidos portugueses en las bibliografías se citan por el segundo apellido, que es el apellido paterno.

- (9ª.ed.). Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz (1989). *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes.
 - Avrich, Paul (1974) *Los anarquistas rusos*. Madrid: Alianza Editorial.
 - Azevedo, Carlos A. Moreira y Azevedo, Ana Gonçalves (2008). *Metodologia Científica. Contributos práticos para a elaboração de trabalhos académicos*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
 - Bachelard, Gaston (1988). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (15ª. ed.). México D.F.: Siglo XXI.
 - Baillargeon, Normand (2003). *El orden sin el poder. Ayer y hoy del anarquismo*. Hondarribia: Editorial Hiru.
 - Bakunin, Mijail (2003). *Dios y el Estado*. La Plata: Terramar.
 - Bakunine (1975). *Revolução Social ou Ditadura Militar. Observações para esclarecimento político*. Lisboa: Arcádia.
 - Barchfield, John W. (2003). *Estatismo y revolución anarquista*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
 - Beevor, Antony (2009). *La guerra civil española*. Barcelona: Crítica.
 - Benasayag, Miguel y Rey, Angélique ((2014). *El compromiso en una época oscura*. Ciempozuelos: tierradenadie ediciones.
 - Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2010). *A construção social da realidade. Um tratado da sociologia do conhecimento* (3ª.ed.). Lisboa: Dinalivro.
 - Berlin, Isaiah (2002). *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*. Barcelona: Ediciones Península.
 - Bey, Hakim (2014). *T.A.Z. Zona Temporalmente Autónoma*. Madrid: Enclave de Libros.
 - Biehl, Janet (con la colaboración de Murray Bookchin) (2009). *Municipalismo libertario* (2ª.ed). Barcelona: Virus Editorial.
 - Bloch, Ernst (1980). *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - Bloch, Ernst (1983). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus.
 - Bloch, Ernst (1966). *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva.
 - Bloch, Ernst (2013). *Das Prinzip Hoffnung (Kapitel 1-32)* (9a. ed). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - Bloch, Ernst (2013). *Das Prinzip Hoffnung (Kapitel 33-42)* (9a. ed). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - Bloch, Ernst (2013). *Das Prinzip Hoffnung (Kapitel 43-55)* (9a. ed). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bloch, Ernst (2007). *El Principio Esperanza* (1) (2ª. ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Bloch, Ernst (2006). *El Principio Esperanza* (2) Madrid: Editorial Trotta.
- Bloch, Ernst (2007). *El Principio Esperanza* (3) Madrid: Editorial Trotta.
- Bloch, Ernst (1985). *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1968). *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bloch, Karola y Reif, A. (hrsg.) (1982). "Denken heißt Überschreiten". *In memoriam Ernst Bloch (1885-1977)*. Frankfurt am Main: Ullstein Materialien.
- Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (1982). *Diccionario de Política*. México D.F.: Siglo XXI.
- Boff, Clodovis (1978). *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.
- Bohm, David (1992). *La Totalidad y el Orden Implicado* (2ª.ed.) Barcelona: Kairós.
- Bookchin, Murray (1999). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Móstoles: Nossa y Jara.
- Borrás, José (1983). *Aragón en la Revolución española*. Barcelona: César Viguera, editor.
- Bourdet, Yvon y Guillaume, Alain (1976). *A Autogestão*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- Brenan, Gerald (2009). *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*. Barcelona: BackList.
- Brugger, Walter (2000). *Diccionario de Filosofía* (14ª.ed.). Barcelona: Herder.
- Camacho, Daniel y Menjívar, Daniel (1989). *Los movimientos populares en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.
- Capelletti, Ángel (2006). *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Capra, Fritjof (s/f). *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, Fritjof (s/f). *O Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Cultrix.

- Cardan, Paul (1976). *Los consejos obreros y la economía en una sociedad autogestionaria*. Madrid: Zero-Zyx.
- Carpentier, Jean y Lebrun, François (directores) (2006). *Breve Historia de Europa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carrasquer, Félix (¿1977?). *¿Marxismo o autogestión?* S/I: S/e.
- Carrasquer, Félix (1986). *Las colectividades de Aragón. Un vivir autogestionado, promesa de futuro*. Barcelona: Editorial Laia.
- Carretero Miramar, José Luis (2013). *La autogestión viva. Proyectos y experiencias de "la otra economía" al calor de la crisis*. S/I: Queimada Ediciones.
- Casanova, Julián (1985). *Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa, 1936-1938*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, s.a.
- Casanova, Julián (Coordinador) (2010). *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*. Barcelona: Crítica.
- Castells i Duran, Antoni (1992). *Las transformaciones colectivistas en la industria y los servicios de Barcelona (1936-1939)*. Cuadernos de la Guerra Civil, 7. Madrid: Fundación Salvador Seguí Ediciones.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *Socialismo ou barbarie. O conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Chomsky, Noam (2001). *Conversaciones libertarias*. Móstoles: Madre Tierra.
- Clastres, Pierre (1986). *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política* (3ª.ed.). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Clastres, Pierre (2014). *La sociedad contra el Estado* (2ª.ed.). Barcelona: Virus Editorial.
- C.N.T.- F.A.I. (1973). *Colectivizaciones. La obra constructiva de la revolución española. Ensayos. Documentos. Reportajes* (4ª. ed. La 1ª. edición es de 1937). Barcelona: CNT-FAI.
- Coelho, Cláudio Novaes Pinto Coelho (1987). *Os movimentos libertários em questão*. Petrópolis: Vozes.
- Colombo, Eduardo (2014). *El Espacio político de la Anarquía. Esbozos para una filosofía política del Anarquismo* (2ª.ed.). Madrid: EditorialKlinamen/Grupo Libertario Acción Directa.
- Corcuff, Philippe (1998). *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corcuff, Philippe (2008). *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Costa, Caio Túlio (1985). *O que é o anarquismo* (9ª.ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Díaz-Salazar, Rafael (1991). *El proyecto de Gramsci*. Madrid: HOAC.

- Díez Torre, Alejandro R. (2009). *Trabajan para la eternidad. Colectividades de trabajo y ayuda mutua durante la Guerra Civil en Aragón*. Madrid/Zaragoza: LaMalatesta Editorial/Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Domínguez, Mario, Martínez, Miguel Ángel y Lorenzi, Elisabeth (2010). *Okupaciones en movimiento. Derivas, estrategias y prácticas*. Ciempozuelos (Madrid): tierradenadie ediciones.
- Durkheim, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eco, Umberto (1988). *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Eco, Umberto (2014). *Apocalípticos e integrados* (5ª.ed.). Barcelona: Debolsillo.
- Edições Base (1978). *Autogestão e sindicalismo. O que é a autogestão para a Confederação Francesa Democrática do Trabalho (C.F.D.T.)*. Lisboa/Porto: Edições Base.
- Edições Base (1979). *Pelo socialismo autogestionário*. Lisboa/Porto/Coimbra: Edições Base.
- Elias, Norbert (2013). *Sobre el tiempo* (3ª.ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- D'Errico, Stefano (2012). *Anarquismo y Política. El "programa mínimo" de los libertarios del Tercer Milenio. Relectura antológica y biográfica de Camilo Berneri*. Vitoria/Burgos/Pamplona/Madrid: Fed. Prov. de Sindicatos de Álava/Sindicato Único de Burgos/Confederación de Euskadi de la CGT/Fundación Salvador Seguí de Madrid.
- Fernandes, Florestan (1985). *O que é revolução* (5ª.ed.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Feuerbach, Ludwig (1975). *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Feyerabend, Paul (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- Fo, Dario (1988). *Muerte accidental de un anarquista* (2ª.ed.). Madrid/Gijón: Júcar.
- Foucault, Michel (2010). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (2ª.ed.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

- Freire, Paulo (1977). *Acção cultural para a libertação e outros escritos*. Lisboa: Moraes Editores.
- Freire, Paulo (s/f). *Educação como prática da Liberdade* (5ª.ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, Paulo (1975). *Pedagogia do oprimido*. Porto: Afrontamento.
- Fromm, Erich (1956). *The Art of Loving*. Nueva York: Harper & Row.
- Fromm, Erich (2008). *A arte de amar. O amor como força vital* (2ª.ed.). Lisboa: Pergaminho.
- Fromm, Erich (2005). *The Fear of Freedom*. Abingdom: Routledge Classics.
- Fromm, Erich (2002). *Ter ou Ser?*(2ª.ed.). Lisboa: Presença.
- García Moriyón, Félix (2001). *Senderos de Libertad*. Madrid: Libre Pensamiento.
- Garvía, Roberto (1998). *Conceptos fundamentales de Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Geymonat, Ludovico. (1998). *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Barcelona: Crítica/Grijalbo-Mondadori.
- Giddens, Anthony (2009). *Sociologia* (7a.ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Gil Andrés, Carlos (2010). «La aurora proletaria. Orígenes y consolidación de la CNT». In : Casanova, Julián (coord.)(2010). *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España* (pp. 89-116). Barcelona : Crítica.
- Giner, Salvador, Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Cristóbal (eds.) *Diccionario de Sociología* (2a.ed.). Madrid : Alianza Editorial.
- Girard, René (1972). *La Violence et le sacré*. París: Grasset.
- Girard, René (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset.
- Girard, René (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris : Grasset.
- Godwin, William (1993), *De la impostura política*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo/Ediciones Madre Tierra.
- Gómez Casas, Juan (2002). *Historia de la FAI* (3ª.ed.). Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- Gómez Tovar, Luis, Gutiérrez, Ramón, Vázquez, Silvia A. (1991a). *I. Utopías Libertarias Americanas. La Ciudad Anarquista Americana de Pierre Quiroule*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.
- Gómez Tovar, Luis, Paniagua, Javier (1991b). *II. Utopías Libertarias Españolas, siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.
- Gómez Tovar, Luis, Delgado Larios, Almudena (1991c). *III. Utopías*

Libertarias. Esbozo de Historia de las Utopías de Max Nettlau. Madrid: Ediciones Tuero/ Fundación Salvador Seguí.

- Goswami, Amit (2013), *God is not Dead. What Quantum Physics Tells us about our Origins and How We Should Live.* Mumbai: Jaico Publishing House.
- Gottwald, Norman K. (1986). *As tribos de Yahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto-1250-1050 a. de C.* São Paulo: Paulinas.
- Guérin, Daniel (2004). *El Anarquismo.* La Plata: Terramar.
- Guillén, Abraham (1990). *Economía Autogestionaria. Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria.* Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Guillén, Abraham (1988). *Economía Libertaria. Alternativa para un mundo en crisis.* Bilbao: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Guillén, Abraham (1990). *Socialismo libertario. Ni capitalismo de monopolio, ni capitalismo de Estado.* Móstoles: Ediciones Madre Tierra.
- Gutiérrez-Álvarez, Pepe (2011). *Lev Tolstói: aristócrata, cristiano y anarquista.* Sant Cugat del Vallès (Barcelona): Los Libros de la Frontera.
- Haug, Frigga (2013). *Rosa Luxemburg y el arte de la política.* Ciempozuelos: tierradenadie ediciones.
- Hawking, Stephen W. (2001). *The Universe in a Nutshell.* New York: Bantam Books.
- Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos, Baptista Lucio, Pilar (2008). *Metodología de la investigación* (4ª.ed.). México D.F.: McGraw-Hill.
- Hinkelammert, Franz (1983). *As armas ideológicas da morte.* São Paulo: Paulinas.
- Hinkelammert, Franz (1988). *Crítica à razão utópica.* São Paulo: Paulinas.
- Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, Franz (comp.) (1999). *El huracán de la globalización.* San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hirschberger, Johannes (1958). *The History of Philosophy.* Volume I. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Hobsbawm, E.J. (1983). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX.*

Barcelona: Ariel.

- Huxley, Aldous (2004). *Brave New World*. London: Vintage. (edición en portugués: (s/f) *Admirável Mundo Novo*. Unibolso/Livros do Brasil).
- Ibañez, Jesús (1997). *Por una sociología de la vida cotidiana* (2ª.ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Ibáñez, Tomás (2014). *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Barcelona: Virus Editorial.
- Jackson, Gabriel (2008). *La República española y la guerra civil*. Barcelona: Crítica.
- Joll, J. (1977). *Anarquistas e anarquismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Joyeux, Maurice (1977). *L'anarchie dans la société contemporaine. Une hérésie nécessaire?* (10ª.ed.). Tournai: Casterman.
- Jung, Carl G. (2011). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes.
- Kaku, Michio (2005). *O Cosmos de Einstein. Como a visão de Albert Einstein transformou a nossa concepção do espaço e do tempo* (2ª. ed.). Lisboa: Gradiva.
- Kaku, Michio (2008). *A Física do impossível. Uma exploração científica do mundo dos fasers, campos de forças, teletransporte e viagens no tempo*. Lisboa: Bizâncio.
- Kaku, Michio (2010). *Mundos paralelos. Uma viagem pela criação, dimensões superiores e futuro do Cosmos* (2ª.ed.). Lisboa: Bizâncio.
- Kaku, Michio (2011). *A Física do futuro. Como a ciência moldará o mundo nos próximos cem anos*. Lisboa: Bizâncio.
- Kaku, Michio (2014). *O futuro da mente. A demanda científica para compreender, aperfeiçoar e reforçar o poder da mente*. Lisboa: Bizâncio.
- Kant, Immanuel (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (2010). *Crítica da Razão Pura* (7ª.ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kelsey, Graham (1987). *El Consejo Regional de Defensa de Aragón: Aragón Libertario (1936-1937)*. (Cuadernos de la Guerra Civil, 2). Madrid: Fundación Salvador Seguí.
- Kelsey, Graham A. (1989). *El Consejo Regional de Defensa de Aragón. II. Aragón Libertario (1936-1937). Su acoso y destrucción*. Madrid: Fundación Salvador Seguí Ediciones.
- Kelsey, Graham (1994). *Anarcosindicalismo y Estado en Aragón: 1930-1938*. Madrid: Fundación Salvador Seguí.
- Kerbo, Harold R. (1998). *Estratificación social y desigualdad. El*

- conflicto de clases en perspectiva histórica y comparada*. Madrid: McGraw-Hill.
- Kosík, Karel (1985). *Dialética do concreto* (3ª.ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
 - Krishnamurti, Jiddu (1997). *Antología básica*. "La verdad sin caminos". Madrid: EDAF.
 - Krishnamurti, Jiddu (1998). *Diálogos con Krishnamurti*. Madrid: EDAF.
 - Kropotkin, Piotr (2010). *Anarco-comunismo: sus fundamentos y principios*. Tenerife/Madrid: Tierra de Fuego/LaMalatesta Editorial.
 - Kropotkin, Piotr (1989). *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución* (3ª.ed.). Móstoles: Ediciones Madre Tierra.
 - Kropotkin, Piotr (1978). *La moral anarquista*. Madrid: Ediciones Júcar.
 - Kropotkin, Piotr (2008). *La conquista del pan*. Madrid/Tenerife/Buenos Aires: LaMalatesta/Tierra de Fuego/Libros de Anarres.
 - Kropotkine, Piotr (1975). *A Conquista do Pão* (3ª.ed.). Lisboa, Guimarães e Cª.
 - Kuhn, Thomas S. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
 - La Boétie, Étienne (2009). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
 - Lakof, George (2010). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.
 - Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch (1984). Teil I. *Spanisch-Deutsch*. Berlín: Langenscheidts.
 - Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch (1985). Teil II. *Deutsch-Spanisch*. Berlín: Langenscheidts.
 - Leval, Gaston (1994). *Práctica del socialismo libertario*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
 - Lipovetsky, Gilles (2008). *La era del vacío* (6ª.ed.). Barcelona: Anagrama.
 - Lissagaray, Prosper-Olivier (1995). *História da Comuna de 1871*. Lisboa: Edições Dinossauro.
 - Lorau, René (2008). *El Estado inconsciente*. La Plata: Terramar.
 - Lubac, Henri de (1965). *Proudhon y el Cristianismo*. Madrid: Editorial Zyx.
 - Luizetto, Flávio (1987). *Utopias anarquistas*. São Paulo: Brasiliense.
 - Lukacs, Georg y Schaff, Adam (1973). *Sobre o conceito de consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião.

- Luxemburgo, Rosa (1970). *Greve de massas. Partido e Sindicatos (1906)*. S/I: Edición del traductor (Rui Santos).
- Luxemburgo, Rosa (1975). *A Revolução Rusa*. Barreiro: 17 de Outubro Editora.
- Luxemburgo, Rosa (2010). *Reforma social o revolução*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Lyon, David (2005). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Malatesta, Erico (1962). *Solução Anarquista para a Questão Social*. São Paulo: Guilda de Estudos Sociais.
- Marconi, Marina de Andrade y Lakatos, Eva Maria (2008). *Metodologia do trabalho científico (7ª.ed.)*. São Paulo: Atlas.
- Marcuse, Herbert (2003). *Eros y civilización (7ª.ed.)*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert (2006). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society (2a.ed.)*. Nueva York: Routledge Classics.
- Marcuse, Herbert (2013). *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert (2003). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín Luengo, Josefa y "Colectivo Paideia" (1993). *La Escuela de la Anarquía*. Móstoles: Madre Tierra.
- Marx, Karl (2013). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (Erster Band) (40a. ed.)*. Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2012). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (Zweiter Band) (33a. ed.)*. Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2012). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (Dritter Band) (34a. ed.)*. Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Marx, Carlos (2011). *El Capital. Crítica de la Economía Política. I. (3ª. ed.)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Carlos (2010). *El Capital. Crítica de la Economía Política. II. (3ª. ed.)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Carlos (2010). *El Capital. Crítica de la Economía Política. III. (2ª. ed.)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2008). *Obras escolhidas. Tomo I*. Lisboa: Editorial "Avante!".
- Melucci, Alberto (1985). *Las teorías de los movimientos sociales*. México D.F.: UNAM.
- Merton, Robert K. (2002). *Teoría y estructuras sociales (4ª. ed.)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mintz, Frank (2006). *Autogestión y anarcosindicalismo en la España*

revolucionaria. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Mires, Fernando (1996). *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Morin, Edgar (1981). *El Método. La naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (2010). *El Método. 1. La Naturaleza de la Naturaleza* (9ª.ed.). Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (2013). *El Método. 2. La Vida de la Vida* (9ª.ed.)
- Morin, Edgar (2010). *El Método. 3. El Conocimiento del Conocimiento* (7ª.ed.). Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (2009). *El Método. 4. Las Ideas* (5ª.ed.). Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (2013). *El Método. 5. La Humanidad de la Humanidad. La identidad humana* (5ª.ed.). Cátedra: Madrid.
- Morin, Edgar (2009). *El Método. 6. Ética* (2ª.ed.). Madrid: Cátedra.
- Motchane, Didier (1975). *Que é o Socialismo?* Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Movimiento Objeción de Conciencia (2002). *En legítima desobediencia. Tres décadas de objeción, insumisión y antimilitarismo*. Movimiento de Objeción de Conciencia/Proyecto Editorial "Traficantes de Sueños".
- Nash, Mary (2010). "Libertarias y anarcofeminismo". In: Casanova, Julián (coord.)(2010). *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España* (pp. 139-165). Barcelona : Crítica.
- Neves, Rui Manuel Grácio (1991). *Dios Resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Neves, Rui Manuel Grácio (2002). *El Movimiento de Jesús. Lectura sociológica*. Quito: Abya-Yala.
- Neves, Rui Manuel Grácio y Bidegain, Ana María (1992). *América Latina al descubierto. Más allá de los 500 años, el reto de la solidaridad*. Madrid: IEPALA.
- Oiticica, J. (1983). *A doutrina anarquista ao alcance de todos* (1983). São Paulo: Econômica Editorial.
- Orwell, G. (2005). 1984. S/I:Mahaveer Publishers. (edición en portugués: *Mil Novecentos e Oitenta e Quatro*. 4ª.ed.: 1984. Lisboa: Moraes Editores).
- Orwell, George (2002). *Animal Farm*. New Delhi: Indialog Publications.
- Orwell, George (1986). *A revolução dos bichos* (26ª.ed.). Porto Alegre e Rio de Janeiro: Globo.

- Orwell, George (2009). *Orwell en España. "Homenaje a Cataluña" y otros escritos sobre la guerra civil española*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Paniagua Fuentes, Xavier (1982). *La sociedad libertaria. Agrarismo e industrialización en el anarquismo español (1930-1939)*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Pereira, Joana Dias (2011). *Sindicalismo revolucionário. A História de uma "Idéia"*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Pixley, Jorge y Boff, Clodovis (1986). *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes. (Edición en castellano: *Opción por los pobres*, 2ª.ed.: 1988. Madrid: Paulinas).
- Polanyi, Karl (1997). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Préposiet, Jean (2005). *História do Anarquismo*. Lisboa: Edições 70.
- Preston, Paul (2012). *The Spanish Holocaust. Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*. Londres: HarperPress
- Proudhon, Pierre-Joseph (2002). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Ediciones Folio.
- Quezada, Freddy (2006). *El Pensamiento Contemporáneo*. Managua: Aurora Suárez Bonilla (ed.).
- Rancière, Jacques (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Real Academia Española (2005). *Diccionario del Estudiante*. Tres Cantos (Madrid): Santillana Ediciones Generales.
- Reszler, A. (2005). *La estética anarquista*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Riot-Sarcey, Michèle, Bouchet, Thomas y Picon, Antoine (2009). *Dicionário das Utopias*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- Ritzer, George (1993). *Teoría Sociológica Clásica*. Madrid: McGraw-Hill.
- Ritzer, George (2002). *Teoría Sociológica Moderna* (5ª.ed.). Madrid: McGraw-Hill.
- Rodrigues, Edgar (1988). *Os libertários. Idéias e experiências anárquicas*. Vozes, Petrópolis, 1988.
- Rodrigues, Edgar (s/f). *Socialismo. Uma visão alfabética*. S/I: Ed. Porta Aberta.
- Rolland, Romain (2010). *Vida de Tolstói*. Barcelona: Acantilado.
- Rosanvallon, Pierre (1976). *L'âge de l'autogestion ou la politique au poste de commandement*. Paris: Éditions du Seuil.
- Roselló, Josep Maria (2006). *La Idea naturista. Desde sus orígenes hasta nuestros días*. Barcelona; Edicions Cedel.

- Ruano Bellido, Raúl (2009). *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura Política de Resistencia*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Rubia, F. J. (2000). *El cerebro nos engaña*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*. Abingdon/Oxon: Routledge Classics.
- Santos, Boaventura de Sousa Santos (1993). *Introdução a uma ciência pós-moderna* (3ª.ed.). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002). *Pela mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade* (8ª.ed.). Porto: Edições Afrontamento.
- Saña, Heleno (2013). *El Camino del Bien. Respuesta a un mundo deshumanizado*. Madrid: Fundación Salvador Seguí Ediciones.
- Saramago, José (2004). *Ensaio sobre a Cegueira* (9ª.ed.). Lisboa: Caminho.
- Saramago, José (2004). *Ensaio sobre a Lucidez* (2ª.ed.). Lisboa: Caminho.
- Sarmento, Manuela (2008). *Guia Prático sobre a Metodologia Científica para a Elaboração, Escrita e Apresentação de Teses de Doutoramento, Dissertações de Mestrado e Trabalhos de Investigação Aplicada* (2ª.ed.). Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1985). *Small is Beautiful (Um estudo de Economia em que as Pessoas também contam)* (2ª.ed.). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Severino, António Joaquim (1986). *Metodologia do Trabalho Científico* (14ª.ed.). São Paulo: Cortez Editora.
- Sharp, Gene (1983). *Poder, luta e defesa. Teoria e prática da ação não-violenta*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Sheldrake, Rupert (2011). *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa* (4ª.ed.). Barcelona: Kairós.
- Solà, P. (1978). *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1989)* (2ª.ed.). Barcelona: Tusquets.
- Steger, Manfred B. (2013). *Globalization. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Stirner, M. (2004). *El Único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.
- Sztompka, Piotr (1995). *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Suárez, Aurora y Quezada, Freddy (2013). *Pensamiento a debate*. Managua: Foro Nicaragüense de Cultura.

- Suzuki, D.T. y Fromm, E. (1979). *Budismo zen y psicoanálisis*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taibo, Carlos (2013). *Repensar la anarquía. Acción Directa, Autogestión, Autonomía*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Thoreau, Henry David (2002). *Sobre el deber de la desobediencia civil* (2ª.ed.). Bilbao: Iralka.
- Tolstói, Lev (2008). *Confesión*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Tolstoi, León (1978) *La escuela de Yasnaia Poliana*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Tolstói, Lev (2006). *El Evangelio abreviado*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Tolstói, Lev (2013). *O que é a Arte?* Lisboa: Gradiva
- Tomassi, Tina (1988). *Breviario del pensamiento educativo libertario*. Cali: Editorial Otra Vuelta de Tuerca.
- Touraine, Alain (1987). *El regreso del actor social*. Buenos Aires: EDUBA.
- Troyat, Henri (1965). *Tolstoï*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Vilar, Pierre (2009). *Historia de España* (7ª.ed.). Barcelona: Crítica.
- VV.AA. (2011). *Autogestión ayer y hoy. Experiencias y propuestas para otra sociedad posible*. S/I: C.C. de la Confederación del Trabajo/C.C. de la Confederación General del Trabajo de Andalucía.
- VV.AA. (2001). *Conversaciones libertarias con Noam Chomsky*. Móstoles: Madre Tierra.
- Weber, Max (1971). *Economía y Sociedad*. 2 Tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Weber, Max (2005). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (6ª.ed.). Lisboa: Editorial Presença.
- Weber, Max (2007). *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weil, Pierre (1993). *Holística: Una nueva visión y abordaje de lo real*. Santafé de Bogotá: San Pablo.
- Wilber, Ken (ed.)(2000). *Cuestiones cuánticas* (6ª.ed.). Barcelona: Kairós.
- Wittgenstein, Ludwig (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Woodcock, George (1983). *Anarquismo. Uma história das idéias e movimentos libertários. Vol. 1. A idéia*. Porto Alegre: L&PM.
- Woodcock, George (1984). *Anarquismo. Uma história das idéias e movimentos libertários. Vol. 2. O movimento*. Porto Alegre: L&PM.
- Woodcock, George (1986). *Os Grandes Escritos Anarquistas* (3ª.ed.). Porto Alegre: L&PM.
- Wright Mills, Charles (1987). *La imaginación sociológica*. México D.F.:

FCE.

2. ARTÍCULOS/TEXTOS/DOCUMENTOS/FOLLETOS

- *A IDEIA. Revista de cultura libertária* (2013, Octubre). 71-72.
- Adsuar, Joseph E. (1988). "Algunas ideas básicas sobre anarquismo". *Anthropos*, 5 (Suplemento).
- Colomer Viadel, Antonio (1995). "La democracia autogestionaria". *Acontecimiento*, 36: 36-42.
- Consejo de Aragón I (1987). *El Consejo Regional de Defensa de Aragón: Aragón Libertario (1936-1937)*. Madrid: Fundación Salvador Seguí.
- Consejo de Aragón II (1989). *El Consejo Regional de Defensa de Aragón.II. Aragón Libertario (1936-1937). Su acoso y destrucción*. Madrid: Fundación Salvador Seguí Ediciones.
- Mario Domínguez Sánchez (2014, otoño), "DEMOS+KRÁTOS=DEMOCRACIA". *DES/BORDES*, 1. Mario Domínguez. "La democracia, problema práctico o también teórico", pp. 14-20.
En: <https://es.scribd.com/doc/254070456/Des-Bordes-Nº1>).
- Domínguez Sánchez, Mario (2010). "Utopías y distopías, una escritura política". Actas del Congreso "Horizonte Utópico y Discurso Político". Círculo de Bellas Artes. Madrid, 10.05.2010-13.05.-2010.
- Dussel, Enrique (1985), "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión". *Cristianismo y Sociedad*, 85.
- Eltzbacher, Paul (enero de 2005). "El Cristianismo Anarquista de León Tolstoi". *Biblioteca Virtual Antorcha*, Recuperado de: <http://herbogeminis.com/IMG/pdf/antorcha.pdf>. Consulta del día 21.11.08.
- "Empoderamiento". Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Empoderamiento> (última revisión del día 23.06.2015). Consulta del día 26.06.2015.
- Endara, Sebastián (2007, Septiembre). "Hacia una epistemología anarquista". *A Parte Rei* (Revista de Filosofía) 53: 6 pp. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>).
- "Escuelas anarquistas". Recuperado de: http://es.wikipedia.org/Escuelas_anarquistas. Consulta del día 22.04.09.
- Evers, Tilman (1984, abril). "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais". *Novos Estudos/Cebrap*. (V.2) 4: 11-23.

- González Prada, Manuel (2005). "La Anarquía". *La Campana*. 12. Consulta del día 31.01.2005.
- Hinkelammert, Franz (1999). "La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización. Encuentro de Ciencias Sociales y Teología". San José de Costa Rica: Dpto. Ecuménico de Investigaciones (6 al 9 de diciembre).
- "Holografía". Recuperado de: <http://es.wikipedia.org/wiki/Holografía> Consulta del día 06.05.15
- "Holograma". Recuperado de: <http://www.cienciaviva.pt/projectos/pulsar/hologramas.asp> Consulta del día 04.05.15.
- Löwy, Michael (2014, Octubre). "Una bandera común: marxistas y anarquistas en la I Internacional". *Viento Sur*. 136: 45-52. (Todo este número de *Viento Sur* lleva por título "150 aniversario de la I Internacional: marxistas y libertarios, de ayer a hoy" y está dedicado a la relación histórica entre marxismo y anarquismo).
- "Stéphane Lupasco". Recuperado de: https://en.wikipedia.org/wiki/Stéphane_Lupasco Consulta del día 23.08.2015.
- Neves, Rui Manuel Grácio (2005). "Filosofía de la Vivencia Holística". En: <http://espacioinfinito.orgfre.com>
- "Anton Pannekoek". Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Anton_Pannekoek. Consulta del día 03.03.2015.
- "Paradoja EPR" (18.01.2015). Recuperado de: (http://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_EPR. Consulta del día 23.04.2015).
- Präss, Alberto Ricardo (05.06.2009). "Entrelaçamento quântico" y "Paradoxo EPR". *Conceitos de Física*, (www.fisica.net. Consulta del día 23.04.2015).
- Robinson, William I. (1996). "Nueve tesis sobre nuestra época". *Alternativas*, 7: 67-87.
- "Liev Tolstói". Recuperado de: http://pt.wikipedia.org/wiki/Liev_Tolstoi-82. Consulta del día 07.05.09.
- Tolstoi, León (2003). "Cristianismo y Anarquismo". Recuperado de: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/cristianismo_a_narquismo/cristianismo_y_anarquismo.html. Consulta del día 17.08.15.

3. VIDEOS/PELÍCULAS/CANCIONES

- Aranda, Vicente (1996). *Libertarias*. SOGETEL, Lola Films, S.A. Academy Pictures, Era Films.
- *Cancionero Libertario* (2010). Aragón-LCD PRAMES. Zaragoza: PRAMES.
- CNT. 1936-1939. *Archivo cinematográfico de la Revolución española (9 vídeos)*. Editado por la Confederación Nacional del Trabajo-AIT
- Gómez, Manuel y Potyomkin, Marco (2011). *Sueños colectivos. Revolución Social en el Alto Aragón*. Producciones Potyomkin.
- Loach, Ken (1995). *Tierra y Libertad*. Messidor Films.

4. ENTREVISTAS

- Entrevista a informante-clave, realizada en la persona de Carlos Ramos Jacquotot, director de la *Fundación Salvador Seguí*, de la CGT de Madrid, sobre la "Autogestión en la Guerra Civil española". Fue llevada a cabo en Madrid, en los locales de la CGT, el 20.05.2008 (3 cassettes).

“Mientras exista una clase inferior,
perteneceré a ella.
Mientras haya un elemento criminal,
estaré hecho de él.
Mientras permanezca un alma en prisión,
no seré libre”
(LEMA ANARQUISTA).

13. ANEXO

